

موقفنا من التراث القديم

النزاع والتجديد

من العقيدة إلى الثورة

المجلد الثاني

التوحيد

دكتور حسن حنفي



مكتبة مديولا

موقفنا من التراث القديم

الثورات والتجديد

من العقيدة إلى الثورة

محاولة لإعادة بناء علم أصول الدين

المجلد الثاني

التوحيد

دكتور حسن حنفى

مكتبة مديبول

الباب الثاني

الإنسان الكامل

تركنا شرح عنوان الباب الثاني « الإنسان الكامل » لخاتمة الباب كله
بفصليه .

الفصل الخامس

الوعى الخالص (الذات)^(١)

أولا : البراهين على وجود الوعى الخالص (الذات) ؟ (٢) :

١ — ماذا يعنى الوعى الخالص أو الذات ؟ موضوع التوحيد هو لب علم الكلام كله ، أعطاه اسمه فأصبح التوحيد هو علم التوحيد ، وأصبح العلم كله يدور حول اثبات الذات والصفات والأفعال (٣) . وفى كتب الفرق يظهر التوحيد كموضوع أول تفترق فيه الفرق وتجتمع (٤) . ولكن لا يبدو بناء الموضوع وتطوره الا من خلال المؤلفات الموضوعية لا من خلال كتب الفرق . ونبدأ كتب العقائد المتقدمة بالتوحيد ، وتكون كل الموضوعات الاخرى مرتبطة به دن تفصيل أو تقسيم لموضوعات جديدة ، وكأن التوحيد هو المحور الذى حوله تدور كل الموضوعات الاخرى (٥) .

(١) تردنا فى الامر كثيرا هل نضع العنوان الجديد كأساس وهو « الوعى الخالص » والعنوان القديم بين قوسين وهو « الذات » أم العكس . هل نضع أولا لفظ التراث ثم بجواره التأويل الجديد أم نضع التأويل الجديد ثم نضع بجواره التراث ؟ وقد فضلنا الطريقة الثانية حتى لا يبدو هذا المصنف أقرب الى التراث منه الى التجديد .

(٢) لم نضع كالعادة فى بداية كل فصل الفقرة الاولى عن نشأة النظرية وتطورها كما فعلنا فى نظريتى العلم والوجود وذلك لاننا عرضنا ذلك من قبل بالتفصيل فى الفصل الثانى عن « بناء العلم » .

(٣) يبدو هذا التقسيم لأول مرة بوضوح فى « الاقتصاد » للغزالى .

(٤) هذا هو موقف « مقالات الاسلاميين » ، « التنبيه والرد » ، « الملل والنحل » فى تاريخ الفرق بناء على الاصول الاربعة واولها التوحيد ، الفرق ص ٣٢٣ .

(٥) الفقه الاكبر ص ١٨٤ — ١٨٧ .

ولكن ماذا تعنى الذات ؟ بعد الانتقال من العالم كما عرضته نظرية الوجود وتم اكتشاف الطبيعة والانسان كبعدين رئيسيين فيه يبدأ السؤال حول الذات أى الوعى الخالص سواء كان وعى الطبيعة أم وعى الانسان أم وعيا مفارقا لما انتهت نظرية الوجود الى اثبات المفارقات . بداية علم أصول الدين كموضوع هو الذات أى الوعى الخالص بعد أن كانت المقدمات النظرية كما يدت فى نظريتى العلم والوجود أقرب الى اثبات العالم الحسى . كان السؤال اذن : وماذا بعد العالم الحسى ؟ هل هناك وعى خاص أو ذات ؟ هل اثبات العالم الحسى يؤدى بالضرورة الى اثبات الذات ؟ هل الذات افتراض يمكن اثباته أم أنها بديهية وجودية اذ يشعر كل منا أن له وعيا قد يكون شائبا وقد يكون خالصا ؟ وماذا تعنى الذات ان كان وجودها بديهيها ؟ لقد حاول القدماء اثبات الذات قبل تعريفها أى الانتقال من حقيقة العالم الحسى الى حقيقة الوعى . وتعنى الذات مؤقتا الحقيقة ، الماهية ، الجوهر ، الوجود المطلق ، تعالى . وقد أتت الحاجة لضرورة اثبات الذات أولا قبل تعريفها لانه لا يمكن تعريف شيء لم يثبت بعد . لذلك كان السؤال : هل ينتقل الانسان انتقالا طبيعيا من نظرية الوجود الى الذات ؟ وماذا لو بقى على مستوى العالم الطبيعى دون الذهاب الى ما هو أبعد من ذلك ؟ ولكن العالم الطبيعى وضع الانسان كأحد أبعاد الطبيعة وبالتالي وضع الانسان الطبيعى افتراض الذات أو تعالى . لذلك تنتهى نظرية الوجود عند القدماء لتفسح المجال لدليل القدم والحدوث أو لدليل الجوهر الفرد أو لدليل الممكن والواجب لاثبات الذات أو « الصانع » أى بداية استخدام الامور الاعتبارية فى « ميتافيزيقا الوجود » لاثبات أمور وجودية فى « انطولوجيا الوجود » ، وبذلك يتم الانتقال من عالم الازهان الى عالم الاعيان .

ولكن يبدأ القدماء ، وهم بصدد اثبات الذات بمسئمة وهى التوحيد بين الذات والصانع ، ويشيرون الى أن البراهين على اثبات الذات هى براهين على اثبات الصانع مع أن الصانع أحد الصفات أو الاسماء وليس من أوصاف الذات . لم يبدأ القدماء اذن ببداية مطلقة يتسلسلون منها على نحو بديهى أولانى مما يدل على أن العلم لم يصل الى درجة قصوى من العقلانية والتجريد ، وأن الفكر الدينى أتى ليزحزج الفكر العقلانى عن مكانه ويبطل عليه دوره وذلك بادخال احدى العقائد قبل أن تتأصل وهى

عقيدة أن العالم مصنوع ، صنعه صانع ، وهى عقيدة « الخلق » . وإذا كان لفظ الذات قد بلغ درجة قصوى من العقلانية وبالتالي أصبح معبرا عن التنزيه فإن لفظ الصانع لم يبلفها فوقع في التشبيه على عكس اللفظ الاول ، فماذا يعنى الصانع ؟ هل هو الخالق ؟ وماذا يعنى الخالق ؟ وهل لفظ الصانع أكثر تجريدا من لفظ الخالق ؟ وهل انتهت نظرية الوجود الى اثبات ضرورة الخلق أم أن العالم كان مكتفيا بذاته عن طريق القسمة وان المفارقات لم يكن من وظيفتها الخلق بل كانت مؤشرا الى وجود الوعى الخالص ؟ صحيح أن كلا اللفظين الصانع والخالق موجودان في الوعى وكلاهما أسماء « الله » . ان لفظ الصانع يشير الى حقيقة تالية وليس الى حقيقة أولى اذ أنه يتم اثبات الذات أولا ثم صفة الصانع ثانيا . وقد يكون لفظ الصانع افتراضا مسبقا أتى من الوعى مباشرة وليس من العقل الذى لم يصل حتى الآن الا الى اثبات العالم (٦) .

وتتعدد براهين اثبات الذات بالنسبة الى تعدد العلوم وتطور مراحلها . فمثلا فى المراحل الاولى كانت البراهين غير متميزة وغير منظرة بل كانت تعتمد على الآيات القرآنية مثل « أفى الله شك . . . » أو « ولئن سألتكم من خلقكم . . . » وهى أدلة فطرية توحى بدلالة الصنع على الصانع وتعتمد على أوائل العقول وبداهات الحس وشهادات الوجدان اعتمادا على نظرية العلم الاولى . لذلك لم يرد التكليف بمعرفة الصانع لأنها معرفة فطرية بل ان صفاته أيضا يمكن معرفتها بالفطرة (٧) . كانت مقدمات الأدلة أيضا آيات قرآنية مثل « أمن يجيب المضطر . . » ، « أمن ينجيكم . . . » ، « أمن يبدأ الخلق . . . » وعلى هذا النحو لم يكن هناك فرق بين موقف الاشاعرة وموقف الصوفية . لم تفترق إذن الأدلة ، دليلا الحدوث والامكان عن العواطف الصوفية عندما يتحد التحليل العقلى القائم على القسمة مع المواجهات الصوفية .

(٦) المواقف ص ٢٦٦ .

(٧) التمهيد ص ١٢٣ — ١٢٦ ، وفي حديث مشهور « خلق الله الخلق على معرفته فاحتالهم الشيطان عليها » ، وفي حديث آخر « عرفت الاشياء بربى وما عرفت ربى بالاشياء » .

بعد ذلك خرج دليل الحدوث لاثبات الصانع من نظرية الوجود ، بل ويبدو أحيانا وكأنه بديل عنها (٨) . وارتبط ، خاصة لاثبات مقدمته الاولى « العالم حادث » ، بمبحث الجوهر والاعراض في نظرية الوجود ارتباطا وثيقا حتى انه ليصعب التفرقة بين المادة الواحدة في موضوعين مستقلين وحتى انتشرت الطبيعيات في كلا الموضوعين . فالطبيعيات ما هي الا حديث في دقيق مسائل التوحيد لاثبات فروع الاصول التي يقوم التوحيد عليها . بل ان كل مسائل الطبيعيات لم تكن الا مقدمة للالهييات أو أنها الهيئات المطلوبة على الطبيعة كما هو الحال ايضا في الطبيعيات عند الحكماء . وان كل نظريات المتكلمين في المجاورة والملازمة والاعتماد والتأليف والاجتماع والافتراق انها اتت من خلال دليل الحدوث واثبات حدوث الاعراض كمقدمة لاثبات حدوث العالم . ويصل أحيانا الى درجة انه يصعب التفرقة بين دليل الحدوث وبين اثبات الذات ، الموضوع الاول في الالهييات . بل انه يصعب التفرقة فيه بين أوصاف الذات وبين الطبيعيات لأنها كلها تشير الى الخصائص الطبيعية مثل الحدوث والفناء والجهة والمكان والزمان والحد ... الخ (٩) .

وبعد ذلك حدث تمايز بين المتقدمين والمتأخرين سواء في براهين المتكلمين أو في براهين الحكماء ان لم يكن على مستوى المضمون فعلى الأقل على مستوى اللفظ . ففي حقيقة الامر هي براهين واحدة لها بناء عقلي واحد ، تقوم على نفس التصور للعالم وعلى نفس الموقف منه ، وتؤدي الى نفس النتائج . انها الخلاف في الالفاظ التي تشير الى درجة التجريد . فالحدوث هو الامكان ، ولكن اللفظ الاول اقرب الى الطبيعة في حين أن الثاني

(٨) المسائل ص ٣٣٢ — ٣٤٠ .

(٩) يتضح ذلك في « المحيط » للقاضي عبد الجبار ، « باب في بيان جملة ابواب التوحيد . أول ما يلزم المكلف معرفته على أصول خمسة ١ — اثبات الطريق الى الله . ٢ — أن المحدثات لا بد لها من محدث . ٣ — ما يستحقه هذا المحدث من الصفات التي تجب لذاته . ٤ — ما يجب نفيه عن الصفات التي لا تصح عليه في كل حال أو في بعض الحالات . ٥ — انه واحد في هذه الصفات فلا أحد يشاركه في مجموعها نفيًا وإثباتًا ولا في آحادها أن يستحقه على الحد الذي استحقه تعالى » ، المحيط ص ٣٥ — ٣٦ .

أقرب إلى ما بعد الطبيعة . والمحدث هو الواجب ولكن اللفظ الأول أيضا أقرب إلى الطبيعة ، والثاني أقرب إلى ما بعد الطبيعة ، استعمل المتقدمون تفاظ الطبيعة وكانوا قريبي العهد من مبحث الجوهر والاعراض في حين استعمل المتأخرون الفاظ ما بعد الطبيعة . فالانتقال من المرحلة الأولى إلى المرحلة الثانية هو انتقال من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة ، من الحس إلى العقل ، ومن التشبيه إلى التنزيه ، من مرحلة أقل تجريدا إلى مرحلة أعلى تجريدا . وقد حدث ذلك بعد سيادة علوم الحكمة على علوم الكلام بعد انقراض الخامس عندما بدأ الكلام يحدد نفسه بالنسبة لهذا الخطر الداخلي الجديد وعلى رأسه قدم العالم فتحول دليل الحدوث القائم على الجوهر والاعراض إلى تنفيذ شبه قدم العالم . فلما مثلت علوم الحكمة خطرا على علوم التوحيد بدأ الكلام في رفض نظرية قدم العالم وما يتبعها من نظريات النفيض والصدور والعقول العشرة .. الخ (١٠) . وكان الهجوم على علوم الحكمة في القرن الخامس لم يفعل أكثر من أنها غيرت وجهتها وتحولت من علوم مستقلة إلى علوم دخيلة على العلوم الأخرى وفي مقدمتها علم التوحيد ، أساس العلوم كلها . وقد استغرق دليل الحدوث معظم اهتمامات القدماء باعتباره أول الأدلة . وما يقال بعد ذلك عن دليلي الجوهر الفرد أو دليل الامكان إنما يتم على نفس المنوال ، فالبناء واحد وإن اختلفت اللفاظ ودرجة التجريد (١١) .

٢ — دليل الحدوث : تبدأ الالهيات عند القدماء بدليل الحدوث وإثبات

العلم بالصانع مما يدل على أن دليل الحدوث كله الذي نشأ على مبحث الجوهر والاعراض في مبحث عوارض الاجسام ما هو إلا مقدمة للالهيات دون

(١٠) يجعلها الإمدى نظرية العلم الأول ومن تسعه من الحكماء المتقدمين ، غاية ص ٢٠٣ — ٢٠٥ .

(١١) لم يشر الإيجي إلى برهان الجوهر الفرد أي الجزء الذي لا يتجزأ بل اكتفى بعرضه في مبحث الاجسام ، المواقف ص ٢٦٦ — ٢٦٩ . ويفصل انبثاقنا قاتلا « وقد سلك المتكلمون طريقين في اثبات الصانع ، ١ — الاستدلال بالحوادث على محدث صانع . ٢ — سلك الاوائل طريقا آخر وهو الاستدلال بإمكان الممكنات على مرجح لاحد طرفي الامكان » التمهيد ص ٢١٣ — ١٢٦ .

أن ينفصل عنها ، ونقطة انتقال من العالم الى ما وراء العالم ، من الطبيعة الى ما بعد الطبيعة (١٢) . فالحديث عن الجواهر مقدمة للحديث عن الاعراض ، والحديث عن الاعراض مقدمة لدليل الحدوث . وقد تأتى مقدمات عقلية لاثبات الحدوث دون الاكتفاء بالحس والمشاهدة للتغير ، حركة وسكونا (١٣) . فماذا يعنى الحادث ؟ وما هو الحادث ؟

يعنى الحادث « الذى كان بعد أن لم يكن » أى أنه وجود فى الزمان وحركة من الماضى الى الحاضر ، وهو موجود من عدم وكأن الوجود قائم على عدم ومنبثق منه وصادر عنه . ولما كان العدم عند معظم الاسلاميين « نفى محض غير مستمر على صفة من صفات الاثبات فلا يتحقق ترتيب شئ عليه » فكيف يمكن اقامة الحدوث عليه ثم اقامة دليل على وجود الذات ابتداء من الحدوث (١٤) ؟ ثم ان هذا التعريف يعتمد على مسلمة مطلوب اثباتها وهى نظرية الخلق من عدم ، فتعريف الحادث بأنه « ما كان معدوما ثم صار موجودا » يبنى على هذه النظرية فى مقابل تحول الكائنات . وانحادث قد يكون تحولا وتغيرا فى الكون وليس بالضرورة خلقا من عدم (١٥) . وقد يعنى الحادث « الوجود الذى له أول » وهو تعريف متناقض فان أول الحادث هو نفسه ويستحيل أن يكون الشئ أول نفسه ، وان كان له حادث هو غيره لزم التسلسل الى ما لا نهاية (١٦) . وقد يكون الحادث هو « المتأخر بوجوده عن الازلى » ، وهو خلط بين التقدم بالزمان والتقدم بالمرتبة على ما هو معرف من تمييز بينهما فى موضوع النسبة فى مبحث الاعراض فى

-
- (١٢) أصول الدين ص ٦٨ — ٧١ ، النظامية ص ١٣ — ١٤ ، الارشاد ص ٢٨ — ٢٩ ، بحر الكلام ص ١٧ ، المحصل ص ١٠٦ — ١٠٨ ، طوابع الانوار ص ١٥٢ ، ص ١٥٥ ، الاقتصاد ص ١٥ — ٢١ .
 (١٣) الاقتصاد ص ١٥ ، المسائل ص ٣٢٧ — ٣٣٨ ، المحصل ص ١٠٦ — ١٠٨ ، المواقف ص ٢٤٤ — ٢٤٩ .
 (١٤) هذا هو اعتراض ابن الراوندى ، الشامل ص ٢٥٨ — ٢٦٠ .
 (١٥) يرغض الغزالي افتراض انتقال الاعراض على أساس أن للعرض محلا وللجوهر حيزا ، الاقتصاد ص ١٨ — ١٩ .
 (١٦) هذا هو أيضا اعتراض ابن الراوندى . الشامل ص ٢٥٩ — ٢٦١ .

نظرية الوجود (١٧) . وقد يكون من معانى الحادث المنفتح وجوده ، وهى صورة تشبيهية ، فالوجود ليس منفتحاً أو منطلقاً الا كمسورة شعرية . الانفتاح والانغلاق اما مفاهيم طبيعية حركية أو هندسية واما صور فنية تعبر عن احوال شعورية . فالوجود المنفتح هو القابل للحركة والسكون وسائر الاعراض ، وهذا دليل على أن مفاهيم العلم مفاهيم انسانية خالصة (١٨) . وقد يكون الحادث هو الشيء و « الله » مثنى الاشياء وفى نفس الوقت لا يتصف بكونه شيئاً (١٩) . وهو تعريف متناقض ، يقوم بخطوة الى الامام فى اثبات الشيء كما يفعل الفكر الطبيعى ثم بخطوة الى الخلف فى جعله تابعاً لشيء آخر كما يفعل الفكر الدينى . وقد يكون الحادث عين وجود الحادث أو وصفاً زائداً عليه . فان عين وجوده هو تحصيل حاصل . وان كان وصفاً زائداً عليه فهو أنه وجود بعد عدم وهو ما يرجع الى المعنى الاول (٢٠) . هذه التعريفات كلها اذن قاصرة على أن تعرف الحادث أو أن تصوغ له معنى . وهذا يدل على أن الحادث نفسه مفهوم دينى صرف يتضمن حكماً مسبقاً يدين الشيء لصالح القديم . فهو مفهوم نسبة أو اضافة ، لا يعقل معناه الا بالنسبة للقديم ، له معنى متضاد ، ولا يفهم الا بالاقتران . ولما كان الشيء المقرون به هو المطلوب اثباته استحال التعريف وعقل المعنى .

وقد يأخذ الدليل شكلاً خطابياً انشائياً مكتفياً بالاعتماد على الحس والمشاهدة دون صياغة التجربة الحسية فى مقدمات عقلية وقياسات منطقية واستدلالات صورية كما سيحدث فى علم الكلام المتأخر فيها بعد . والحقيقة أن هذه التجربة الحسية ليست بريئة تماماً عن كل ايمان مسبق بل هى متبطة بايمان دينى قوى يجعل التناهى والحصر والعدد والاحصاء والزيادة والنقصان مقدمات خطابية سريعة لاثبات واجب الوجود . لا تقوم اذن كل صياغات دليل الحدوث على مقدمات عقلية من أجل الوصول الى نتائج

(١٧) الشامل ص ٢٥٩ .

(١٨) الشامل ص ٢٥٩ — ٢٦١ .

(١٩) هذا هو رأى جهنم بن صفوان ، الارشاد ص ١٢٥ .

(٢٠) الشامل ص ٢٦١ — ٢٦٢ .

منطقية بل يكون بعضها مجرد عبارات انشائية تعبر عن عواطف التعظيم والاحلال وعلى مقولات بدائية يقوم معظمها على التشخيص الساذج . ولا ترمى هذه الصياغات الى اثبات الذات المشخصة بل الى اثبات صفاتها من علم وقدرة وخلق وتنزيه وكأن اثبات الصفات يسبق اثبات الذات وكأن الاعراض توجد بلا جوهر ، وكأن العربية تسبق الحصان ! (٢١) فاذا ما غرض العقل نفسه على هذه التجربة الحسية في ظاهرها الالمانية في باطنها تخرج مقدمات اقرب الى الاحكام الحسية على العالم ثم احتمالات تعكس الايمان المسبق باحداها على أنه الصحيح والاخرى باطلية في عبارات تستعمل مفاهيم الجمال والقبح كوسط بين مفاهيم الايمان وتصورات العقل . فاذا ما عجز العقل عن الصياغة والاحكام المنطقية تأتى الادلة الثقيلة للمساندة والعون . ومع ذلك تكشف هذه المحاولات الاولى عن بزوغ العقل من خلال الايمان وعن تجاوز المشاهدة الحسية والتجربة المباشرة الى التحليل العقلي الصرف (٢٢) ، وهذا ما سيسمح بعد ذلك باحكام المقدمات وتنظير القياس ، وترتيب النتائج فتكتمل صياغات منطقية صرفة لدليل الحدوث . وقد يأخذ الدليل شكلا اراويا قبل أن يتحول الى دليل محكم ، أى

(٢١) يكثر ابن حزم من هذه الادلة بقوله « نشاهد ذلك حسيا وعيانا » ، « بالمشاهدة والحس » ، « بالضرورة والعقل والحس .. » ، « ان الحس يوجب ضرورة ان .. وهذا محال وباطل بالمشاهدة والحس .. » الخ .

(٢٢) يعيد ابن حزم صياغة هذه التجربة الحسية في خمس مقدمات ١ - كل شخص في هذا العالم وكل عرض وكل زمان متناه . ٢ - كل موجود بالفعل حصره العدد وأحصته طبيعته . ٣ - ما لا نهاية له لا سبيل الى الزيادة فيه . ٤ - ان كان العالم لا أول له ولا نهاية له فالاحصاء مناله بالعدد والطبيعة الى ما لا نهاية له من أوائل العالم لا فيه من جمال لا سبيل اليه . ٥ - لا سبيل الى وجود ثان الا بعد أول « وأحصى كل شيء عددا » وكل شيء له أول ! وبعد أن يثبت ابن حزم ان العالم ذو أول ينتهى الى احتمالات ثلاثة : ١ - أن يكون ذاته وفي هذه الحال يكون معدوما وهى موجودة وهو مستحيل أو يكون موجودا وهى معدومة وهو مستحيل أيضا أو يكون كلاهما موجود وهو مستحيل كذلك . ٢ - أن يكون قد حدث بغير أن يحدثه غيره ، ومقبح أن يحدث هو نفسه ! ٣ - أن يكون قد أحدثه غيره . وهو المطلوب ، الفصل ج ١ ، ص ١٣ - ١٨ .

انه يتحول من الانشاء في اللغة الى الارادة الانسانية ، وهذا يدل على أن الحدوث اما موقف وجداني من الاشياء أو موقف انساني من الوجود .
فأحدوث هنا مقولة للارادة وليس للاشياء ، ويستوى في ذلك بعض الاشاعرة وجمهور المعتزلة . يرتبط دليل الحدوث اذن عند بعض الاشاعرة بالارادة الانسانية . وهنا تتأكد الحرية الانسانية من أجل سلبها من جديد بدعوى الحدوث ونسبتها الى المحدث ، وبالتالي تكون الحرية صفة « لله » وليس للانسان (٢٣) ، وتكون افعال « الله » دليلا على وجوده كما كان حدوث الاشياء دليلا على وجوده ، فالافعال جزء من عالم الاشياء (٢٤) . ويأخذ دليل الحدوث عند المعتزلة صيغة عقلية ارادية ، ويصبح عند الجمهور أكثر قبولا وأكثر انسانية مما هو الحال عند الاشاعرة . « فالله » لا يعرف ضرورة كما هو الحال عند الطبايعيين ولكن يعرف استدلالا كما هو الحال عند الاشاعرة . كل ذات لا تعرف ضرورة فالطريق اليها اما عن طريق حكم صدر عنها أو عن طريق فعل وقع منها ، وبالتالي ليس الطريق هي الاجسام والجواهر الطبيعية بل طريق العقل والارادة الانسانية . ولما كانت الاحكام انما تصدر عن علل ، و « الله » ليس بعلة لان العلة تنفك عن المعلول وذلك يوجب علة ثانية وثالثة وينتهي الامر الى تعدد العلل وحدوثها ، وهذا ما يأتي في وحدانية « الله » وقدمه او الى أن يكون « الله » عرضا من الاعراض . و « الله » ليس كذلك . يكون الطريق اذن فعلا منه . والافعال نوعان . نوع يدخل تحت مقدورنا ونوع لا يدخل تحت مقدورنا . الاول لا يمكن الاستدلال بها على « الله » لاننا أصحابها ، والثاني يمكن الاستدلال بها على « الله » كفاعل لها ، وذلك مثل ما يقع منا من افعال القلوب وافعال الجوارح التي لا تدخل تحت سيطرة الارادة ، الافعال العكسية . بل ويمكن أيضا الاستدلال بها

(٢٣) يظهر ذلك عند الباقلاني في قوله « في حدوث الكائنات بأسرها باحداث له سبحانه . وفيها الرد على المعتزلة والثنية والطبايعيين والفلاسفة ، وفيها تحقيق الكسب والفرق بينه وبين اليجاد والخلق » التمهيد ص ٥٤ .

(٢٤) يقول القاضي عبد الجبار « الطريق الذي يتوصل فيه الى العلم بالله أنواع الأدلة ، وأن معرفة الله لا تكون الا بالعقل ، معرفة الله بالنظر الى افعاله واقسام الافعال » . شرح الاصول الخمسة ص ٨٧ - ٩٢ .

يدخل في مقدورنا على « الله » مثل العقل لانه من جنس « الله » والاعتقادات لانها قد تكون من فعلنا ومن فعل غيرنا ، واحتمال أن تكون من فعلنا اقل لانها أفعال الشعور التي لا نستطيع منها شيئا فهي مرتبطة بالارادة والكراهة والدوافع والدواعى . الاستدلال هنا مرتبط بالافعال التي تكشف عن قدرة الانسان وحرية الافعال في دليل الحدوث حيث تصبح صلة الذات بالطبيعة صلة اثر وايجاد لا صلة وجوب ووجود . والحقيقة أن الجواهر سواء كانت من أفعال الجوارح أو من أفعال القلوب تقع منا وكذلك باقى الافعال مثل الالوان والطعوم والروائح والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والحياة والقدرة والشهوة والنفرة والفناء ، فكلها مرتبطة بحواس الانسان ، وانفناء أيضا لانه نجربة العجز والشيخوخة والموت (٢٥) . ومع ذلك يظل الدليل قائما في اطار دليل الحدوث التقليدى . ولكنه يقوم على بناء انساني ونيس على بناء طبيعى مما يكشف عن ارتباط الدليل بالانسان وان اثبات وجود « الله » انما يتم عن طريق تحليل الوجود الانسانى من خلال الافعال الانسانية ، القدرة او العجز ، ولما كان الانسان صاحب افعاله في حال القدرة ، فان الله لا يثبت الا في حالة العجز ، ويكون تعبيرا عن الضعف الانسانى .

(٢٥) هذا هو الدليل الذى عرضه القاضى عبد الجبار في « شرح الاصول الخمسة » ص ٨٩ — ١١٥ ، وفي « المحيط » ص ٣٦ — ٧٥ والافعال ثلاثة عشر وهى : الجواهر ، والالوان ، والطعوم ، والروائح ، والحرارة ، والبرودة ، والرطوبة ، واليبوسة ، والحياة ، والقدرة ، والشهوة ، والنفرة ، والفناء . كلها يمكن الاستدلال بها على « الله » باستثناء الفناء الذى لا يعرف الا بالسمع . والجواهر عشرة أنواع ، خمسة من أفعال الجوارح وهى الاكوان ، والاعتمادات ، والتأليفات ، والاصوات ، والالام ، وخمسة من أفعال القلوب وهى الاعتقادات ، والارادات ، والكراهات ، والظنون ، والانظار . ولا يمكن الاستدلال بهذه الخمسة الاخرى على « الله » لان المدلول فيها لا يتعلق بالدليل على نحو يجعلها تقع منه أولى من أن تقع من غيره لانها قد تقع منا وقد تقع من الله الا اذا أمكن التيقن من انها تقع من الله ، حينئذ يمكن الاستدلال بها . ويتحدث القاضى عبد الجبار عن أدلة الصانع وكلها قائمة على الاحتياج والاثر والدواعى والمقاصد والكراهات والصوارف والارادات . شرح الاصول الخمسة ص ١١٨ — ويعرض في « المحيط » لنفس الدليل ابتداء من اثبات المحدثات الدالة على الله واثبات الاعراض والاكوان .

ثم ينتقل الدليل بعد ذلك من الأفعال الى الأجسام ، ومن الإرادة الى الطبيعة لما كانت الأفعال أيضا أجساما وأعراضا ، وهنا يتحول دليل الحدوث من الانسان الى الطبيعة ومن الأفعال الإرادية الى الأجسام الطبيعية . وبدل أن يكون مجرد دليل عام من الأفعال الى « الله » تتفصل خطواته في ثلاث :

١ — اثبات الاعراض ، وهى على ضربين مدرك وغير مدرك . والمدركة سبعة : الألوان ، والطعوم ، والروائح ، والحرارة ، والبرودة ، والآلام ، والأصوات ، ويثبت كل منها على التفصيل وهى ليست نفس المحل على ما يقول نفاة الاعراض ولكنها مخالفة لها ، فالاجسام متماثلة والاختلاف فى الاعراض .

٢ — حدوث الاعراض اذ يجوز عليها العدم والبطلان بعكس القديم .

٣ — احتياجها الى محدث وفاعل مخالف لنا وهو « الله » وذلك قياسا للغالب على الشاهد .

ولما كان الاستدلال بالاجسام أولى لانها معلومة باضطرار وليست باستدلال كما هو الحال فى الاعراض فان العلم بكمال التوحيد يحصل بحدوث الاجسام . ولما كان الاستدلال بالاجسام يتضمن بالضرورة اثبات الاعراض وحدوثها ظهرت ثلاث طرق للاستدلال بها على حدوث الاجسام هى :

١ — الاستدلال بالاعراض على « الله » ومعرفته وتوحيده وعدله بعد مرفة صحة السمع ثم الاستدلال بالسمع على حدوث الاجسام . فهو دليل مركب بين السمع والعقل .

٢ — الاستدلال بالاعراض ومعرفة قدمه ثم نفى القدم عن الاجسام منعا للمشاركة مما يدل على أن المفاهيم المستعملة مفاهيم مشتركة بين الانسان و « الله » ، وأنها فى أحدهما حقيقة وفى الآخر مجاز .

٣ — الدلالة المعتمدة ، وهى صيغة الدليل التقليدية وهى أن الاجسام

لم تنفك عن الحواشي ، وما لم يخل عن الحوادث فهو محدث (٢٦) . وهى مبنية على أربع دعوى :

أ — أن فى الاجسام معانى هى الاجتماع ، والافتراق ، والحركة ، والسكون ، ووصفها بأنها معان يجعلها أقرب الى الفلسفة منها الى الطبيعة . ويمكن الاعتراض عليها بسؤال : ولماذا لا يكون الجسم مجتمعا لذاته أو لوجوده أو لحدوثه طبقا لقانون ؟

ب — أن هذه المعانى محدثة ، ويعترض أصحاب الكون والظهور الذين ذهبوا الى عدم الاجتماع والافتراق فإذا كمن الاجتماع ظهر الافتراق وإذا كمن الافتراق ظهر الاجتماع .

ج — أن الجسم لم ينفك عنها ولم يتقدمها ، ويعترض أصحاب الهوى الذين ذهبوا الى أن الاعيان قديمة والتراكيب محدثة .

د — أنها اذا لم ينفك عنها ولم يتقدمها وجب حدوثه مثلها ، ويعترض جماعة عن طريق البات حوادث لا أول لها (٢٧) .

ويكشف الدليل بهذه الصورة وما يعتمد عليه فى كل مقدمة من مقدمات على تنازع الفكر الإنسانى والفكر الطبيعى ، وعلى تقدم الفكر الطبيعى على الفكر الإنسانى حتى يصل الى الاشاعرة ويصبح طبيعيا خالصا . وبالرغم من الاعتراضات عليه من أصحاب الفكر الطبيعى الخالص يظل الدليل بصرف النظر عما تبقى فيها من طابع إنسانى عقلانى أقرب الى دليل الاشاعرة من موقف الطبائعيين و لحكام .

ثم انتقل الدال الى الاشاعرة . وتفصلت مقدماته وتشعبت . يأتى البعض منها من شماعة الحس ، والبعض الآخر من مسلمة دينية ، نقلية

(٢٦) أول من استدلل بهذه الصيغة هو أبو الهذيل العلاف .

(٢٧) يسميهم القدماء جماعة الملحدة ومنهم ابن الراوندى .

أو عينية ، زواجية ثلاثة ، مجرد تحصيل حاصل ورابعة تعبر عن نظرية
تجريبية للحال ، وخامسة وثبات عجز الذات (٢٨) .

وهما لا تمك فيه ان هذا الدليل ، دليل الحوادث ، له بعض المميزات
بمبينا :

١ — انه دليل تجريبي يقوم على الحس والمشاهدة على الاقل في بعض

(٢٨) يقيم انجويني حدث الجواهر على اثبات أربعة أصول :

١ — اثبات الاعراض . ٢ — اثبات حدثها . ٣ — اثبات استحالة
تصري الجواهر عن الاعراض . ٤ — استحالة حوادث لا أول لها .
فإذا ثبتت هذه الاصول الاربعة ترتب عليها ان الجواهر لا تسبق الحوادث
وما لا يسبق الحوادث فهو حادث . الارشاد ص ١٧ — ١٨ . كما
ينبت حدث الاعراض بأصول ثلاثة ١ — استحالة عدم القديم ٢ —
استحالة عدم قيام الاعراض بنفسها ٢ — استحالة انتقالها والرد على
القائلين بالكهون والظهور ، الارشاد ص ١٩ — ٢٢ ، الشامل ص ١٩٣ .
ويصوغ الفزالي نفس الدليل في مقدمتين ونتيجة ١ — كل حادث
فلحوقه سبب . ٢ — العالم حادث . ٢ — ... العالم له سبب . ويثبت
المتدمة الثانية بمقدمتين فرعيتين ١ — كل جسم أو متحيز فلا يخلو عن
الحوادث . ب — ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، الاقتصاد ص ١٥ ،
اما الرازي فانه يعطى صياغة أخرى على نفس المنوال مقدمتين ونتيجة
١ — ما سوى الله ممكن الوجود لذاته . ٢ — كل ما كان ممكن الوجود
لذاته فهو محدث . ٣ — ما سوى الله محدث ، المسائل ص ٣٣٧ —
٣٣٨ . او ١ — كل أجسام العالم متناهية في المقدار . ٢ — كل ما كان
متناهيا في المقدار فهو محدث . ٣ — الاجسام محدثة ، المحصل ص
١٠٦ — ١٠٨ ، أما الايجي فانه استعمل مقدمتين ١ — الاجسام لا تخلو
عن الحوادث . ٢ — ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث . ثم اثبت
المقدمة الاولى بمقدمتين فرعيتين : ١ — الاجسام لا تخلو عن الاعراض .
ب — الجسم لا يخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان ، المواقف ص
٢٤٤ — ٢٤٩ ، وتابعة في ذلك البيضاوي ، طوابع الانوار ص ١٣٢ ، وقد
استطاع ابن رشد في غاية من الوضوح والاحكام صياغة دليل الاشاعة
لتفنيدته في مقدمتين ونتيجة ١ — الجواهر لا تنفك عن الاعراض . ٢ —
الاعراض محدثة . ٣ — ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث ، منهاج
الدلة ص ١٣٧ — ١٤٤ ، لبقاى الصياغات انظر الاقتصاد ص ١٥ —
٢١ ، أصول الدين ص ٦٨ — ٧١ ، النظامية ص ١٣ — ١٤ ، الارشاد
ص ٢٨ — ٢٩ ، بحر الكلام ص ١٧ ، طوابع الانوار ص ١٥٢ ، ١٥٥ .
م ٢ — التوحيد

مقدماته . وليس دليلاً عقلياً سورياً خالصاً يمكن معارضته بدليل عقلي آخر
صحيحاً لقواعد الجدل . وهى مشاهدة يتفق عليها الجميع . وقد كانت شهادة
الحس احدى وسائل المعرفة فى نظرية العلم . فهو دليل يبدأ بالواقع الحسى
المشاهد ، وينتقل من الواقع الى الفكر ، دليل استقرائى تجريبى أو دليل
بعدى فى حين أن الادلة المعروفة والذائعة لاثبات وجود « الله » هى أدلة
استنباطية تعتمد على صورة العقل ونظرية الاتساق . يبدأ هذا الدليل من
العالم ويتفق مع بناء العالم ، والانتقال من مبحث الجوهر والاعراض الى
ثبوت الصانع (٢٩) .

٢ — أنه دليل قرآنى ، موجود فى الوحي ، استعمله الخليل فى الاستدلال
على وجود « الله » ، وليس فيه أثر خارجى من حضارات مجاورة يونانية
أو غيرها بالرغم مما قد يوحى به لفظا الحدوث والقدم . بل ان لفظ العرض
والقديم الفاظ قرآنية أصلية ، والاستدلال على حدوث الاعراض واثبات
انقراض والتحول والتطور مستعمل فى الوحي فى وصف تحول النطفة الى علقة
ثم الى مضغة الى آخر ما هو معروف من تصوير الجنين فى رحم الام فى
أطواره البيولوجية المختلفة (٣٠) .

٣ — أنه يطابق شهادة الوجدان ، والانتقال من الشيء الى غيره ،
ومن الحسى الى العقلى ، ومن الجزئى الى الكلى ، ومن الفردى الى الشامل ،
ومن الخاص الى العام . كما أنه يتفق مع بداهة البسطاء ، والموقف الطبيعى
للعمامة بالذهاب من اللفظ الى المعنى ، ومن الشيء الى الدلالة .

٤ — أنه قد يؤدى الى البحث عن الأصل والنشأة والتكوين من أجل
فهم الشيء عند العلماء . فالشيء أصل وتكوين ، والبحث عن هذا الأصل
فى العلل البعيدة ، وتكوين رؤية ميتافيزيقية بعيدة ، ومنظور فلسفى شامل ،

(٢٩) يظهر ذلك بوضوح عند ابن حزم ، الفصل ج ١ ص ١٣ — ٢٠ .

(٣٠) اللع ص ١٧ — ١٩ ، الشامل ص ٢٤٥ — ٢٤٨ ، ص ٢٧٢ —

كما يؤدي أيضا الى البحث عن الغاية والقصد - والنظر الى العلة الاولى من الامام ، فنتثبت التصدية والفائية وتنتهي العشوائية والمصادغة (٣١) .

هـ - قد يؤدي حدوث العالم بعد الوعي به الى الاحساس ايضا بإمكانية تغيير هذا العالم ، وبأن كل شيء غبه يخضع لارادة الانسان وطبع لحرية ، وبالتالي يكون حدوث العالم دعوة الى التغيير ولممارسة الارادة انحره حتى يتم تشكيل الواقع من جديد طبقا لمثل الانسان ولمشروعه الجماعى القومى ، وهو النظام المثالى للعالم الذى يستنبطه من الوحي . ففناء العالم يعنى بقاء الانسان فيه وليس عزله عنه أو تركه له أو نبذه اياه أو اسقاطه من الحساب ووضع في السلب المطلق ، ودفعه الى العدم باعتباره غير ذى قيمة ، لا يستحق أن يكون طرفا للانسان ، وميدانا للفعل ، ونشاطا للارادة ، وهذا هو معنى أن « لكل ممكن علة مؤثرة » (٣٢) . ان حدوث العالم قد يوحى بالنشاط والرغبة في تجاوزه . وقد يحدث هذا بانفعل عند بعض القديسين وحدهم رغبة في شهادة فردية ، وبطولة استثنائية يؤثر عالما آخر ، خيرا وأبقى . اما عند عامة الناس فانه قد يكون اسقاطا للعالم . وانعزالا عنه أو زهدا فيه ، وتخليًا عنه ، ونبذا له .

ومع ذلك فللدليل عيوب كثيرة منها ما يتعلق بالفكر العلمى ، ومنها ما يتعلق بالفكر المنطقى ، ومنها ما يتعلق بالفكر الدينى ومنها ما يتعلق بالفكر السياسى والاجتماعى . فمن ناحية الفكر العلمى ان اثبات حدوث الاعراض أسهل بكثير من اثبات حدوث الجواهر لأن الاعراض تظهر على الجواهر وتتوالى عليها ، فالجواهر هو الثابت والاعراض هي المتغيرة ، وبالتالي يصعب تصور الجواهر على أنها حادثة الا اذا تم التوحيد بين الجوهر وأعراضه مما ينفى وجود الجواهر . كما أن موضوعات الحركة والسكون وباقى الاعراض مواضيع للعلم الخالص مثل الديناميكا وليست مجالاً للتأمل الفلسفى الخالص كدليل على أن الاعراض حوادث . والتغير ،

(٣١) يرد الجوينى في عرضه للدليل على من يثبت حوادث لا غاية لها ، الشامل ص ١٦٦ .

(٣٢) المواقف ص ٢٢٦ .

كونا وفسادا . موضوع لعلم الحياء وليس وسيلة لاذبت فلسفى لو
لا يتغير ولا يتطور (٣٣) .

وقد بزغ الفكر العلمى من شايا نفكر الدينى فى تحليل الحدوث وذلك
ببثبات استحالة حدوث الاعراض اذا كانت فى حالة كمون وليست فى حالة
ظهور ، وكذلك امكان تعزى الجواهر عن الاعراض واستحالة انتقالها
اذا كانت فى حالة كمون . ولماذا يستحيل اجتماع الضدين فى مكان واحد ؟
وعلى هذا النحو تكون مقدمة « كل جسم لا يخلو من الحوادث فهو حادث »
غير واضحة بذاتها لانه يمكن أن يكون الجوهر قديما والاعراض حادثة ،
والجسم قديم وصفاته حادثة عن طريق الانبثاق والطفرة بعد الكمون .
العلم قديم وصفته حادثة افتراض ليس مستبعدا اذ تكشف الجواهر
عن تجدد مستمر للاعراض . ولا يعنى الظهور أو الكمون الانتقال وبالتالي
الحدوث بل يعنى الوجود الخصب . وكذلك تكون مقدمة « الجواهر
لا تنفك عن الاعراض » غير مستبعدة لان الاعراض قد تكون فى حالة
ظهور أو فى حالة كمون . فاذا كانت فى حالة كمون فان المقدمة لا تكون
صادقة . أما قضية « ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث » فهى مترتبة
على القضية السابقة وبالتالي قد يكون ما لا يخلو من الحوادث قديما
نظرا لامكانية قدم الجوهر وحدوث الاعراض ، وهو موقف الحكماء (٣٤) .
والعجيب رفض الاشاعرة للكمون مع أنه اقرب الى تصور العلم لظواهر

(٣٣) التمهيد ص ٤٤ .

(٣٤) وهذا هو موقف الفلاسفة الذى يعرضه الغزالي كالاتى :
« وهم (الفلاسفة) مصرحون بأن اجسام العالم تنقسم الى السموات
وهى متحركة على الدوام ، واحاد حركاتها حادثة ولكنها دائما متلاحقة
على الاتصال اولا والى العناصر الاربعة التى يحويها مقعر فلك القمر
وهى مشتركة فى مادة حاصلة لصورها واعراضها ، وتلك المادة قديمة ،
والصور والاعراض حادثة متعاقبة عليها اولا وابدا ، وأن الماء ينتقل
بالحرارة هواء ، والهواء يستحيل بالحرارة نارا ، وهكذا بقية العناصر
وانها تترج امتزاجات حادثة فتتكون منها المعادن والنبات والحيوان
فلا تنفك العناصر عن هذه الصور الحادثة أبدا : لا تنفك السموات عن
الحركات الحادثة أبدا » الاقتصار ص ١٧ .

الطبيعة ونجددها (٢٥) . ولماذا يبطل الظهور والكهون لاثبات وجود الله ؟
الظهور والكهون ظاهرتان طبيعيتان تلن التكلم الأشعرى أن فى اثباتهما اثبات
لفعل الطبيعة من ذاتها وأن فى ذلك مناقضة للحدوث وكان لا شىء يظهر
أو يكمن بعيدا عن « الله » الذى خلق كل شىء .

ان تحليل الطبيعة بحيث تؤدى الى الحدوث واستبعاد كل ما سواه
هو فى حقيقة الأمر فكر انتقائى غير علمى موجه بأحكام مسبقة وخاضع
للأهواء والانفعالات والعواطف الدينية ، وقد سبب هذا عن حق رد فعل
الدهريين والطبائعيين دفاعا عن الفكر العلمى . فهووقف الدهرية أقرب
الى الموقف العلمى الذى يجمع بين القدم والحدوث ، قدم الجواهر وحدوث
الأعراض ، واكتشاف قوانين الحركة ، وتفسيرها بالعلل القريبة الداخلة
فى الموضوع وليس بالعلل البعيدة الخارجة عنه . الجواهر قديمة ،
وانحواث لا نهاية لها . قد تكون الجواهر عرية عن الأعراض ثم حدثت
الأعراض فيها عن طريق الظهور والكهون ، يظهر بعضها عند كهون
ضدها فى محله . ويتفق الطبائعيون مع الدهرية ولكنهم يجمعون بين قول
الحكماء وقول المتكلمين من أن « الله » خلق الأجسام ثم خلقت الأجسام
الأعراض من تلقاء نفسها .

كما يبرز الصراع بين الفكر العلمى والفكر الدينى فى مفهوم العلية .
فاعتبار أن المحدث الموجب لكل حادث لابد أن يكون خارجا على الحادث
تصور يجعل القوة المؤثرة أو العلة خارج العالم ويترك العالم بلا علة
داخلة فيه . فينتهى الأمر الى صورة العلة وبقيائها ، ومادية المعاول

(٣٥) يصل الجوينى الى حد تكثير من يقول بالظهور والكهون ويصفها
بأنهما معتقدات ، ويقول « ولولا ما قلناه للزم تكثير معظم البرية
والقبرى منهم إذ لم يتكلم فى الكهون والظهور باستحالة قيام العرض
بالنفس الا شرذمة من أهل العسر » انشال ص ٢٤٥ — ٢٤٨ ، أنظر
أيضا رفض الغزالي لنظرية الكهون فى الاقتصاد ص ١٧ — ١٨ ، كما
كسر أهل السنة والجماعة معبر باتباعه من القدريّة فى قولهم « الله لم
يخلق شىء من الأعراض وانما خلق الأجسام وأن الأجسام هى الخالقة
للأعراض فى أنفسها » . انظر ص ٣٣٢ .

وفنائه . مفهوم العلية مفهوم طبيعي ولكنه يستخدم في هذا الدليل استخداما مبتافيزيقيا . ان يكون لكل حادث سبب ، هذا فكر طبيعي علمي لظاهرة علمية محددة ، ولا يمكن الانتقال منها الى العالم ككل . فالعالم ليس ظاهرة علمية بل مفهوم مبتافيزيقي أو تجربة انسانية لا يمكن أن تطبق عليها مفهوم العلية الا اذا كان بمعنى السبب Grund المبتافيزيقي ، وهو الوجود ذاته وليس خارجا عنه (٣٦) . لا يفرق الدليل اذن بين العلة والسبب ، العلة سبب طبيعي والسبب علة مبتافيزيقية ، العلة للآثر ، والسبب للوجود . ان علاقة الحركة بالمحرك والمعلول بالعلة على هذا النحو المشخص الطولى الذى لا بد من الوصول فيه الى علة أولى مشخصة ليست علاقة علمية بل علاقة دينية ايمانية تقوم على التشخيص ، فليس لكل حركة محرك ، وليس لكل علة معلول . هناك حركة ذاتية ، وتغير ذاتى ، وفعل ذاتى . وهناك دوران أبدي بين العلة والمعلول على شكل دائرى ، كل معلول علة ، وكل علة معلول دون الوصول الى علة أولى ليست معلولة لعلة أخرى ، دون الوصول الى « بيضة » أولى أو « فرخة » أولى . لماذا لا تكون الموجودات فاعلة لنفسها ؟ لماذا يحدث كل فعل بفعل خارجي وكان العالم لا فعل له بها في ذلك الانسان ، لا فعل له ، ولا خير منه ، ولا قوة له ؟

وبعض مقدمات الدليل لم تصل الى صياغة منطقية محكمة ، ولا تتجاوز كونها تحصيل حاصل . فاستحالة عدم القدم تحصيل حاصل لأنه قلب لجواز عدم الحادث ، ونتيجة طبيعية للقدم ، فالقدم والبقاء طرفان لشيء واحد ، ما لا أول له ولا نهاية له ، ويستحيل وجود أحدهما دون الآخر . ولماذا اثبات استحالة عدم القديم ، فالقديم لا يعدم ، واثبات استحالة العدم متضمن في اثبات القديم . هذا بالاضافة الى أن استحالة العدم يأتي لصفة الوجوب واثبات استحالة القديم يأتي باستحالة الحدوث وليس باستحالة العدم (٣٧) . كما لا يمكن اثبات حدوث الجواهر بحدوث

(٣٦) أنظر الفصل السابق ، نظرية الوجود ، أولا « مبتافيزيقيا الوجود » (الامور العسامة) ، العلة والمعلول .

(٣٧) المحيط ص ٢١ — ٢٨ ، الدليل على استحالة عدم القدم .

العالم فالحدوث هو المطلوب اثباته في كلتا الحالتين . الجواهر هي العالم ، والعالم هو الجواهر . كما لا يمكن اثبات الحادث بالمكن أو الممكن بالحادث فهما مفهوم واحد مرة بلغة الطبيعة ، ومرة بلغة الميتافيزيقا ، مرة عند المتقدمين وأخرى عند المتأخرين . وكذلك مقدمة ، « ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث » تحصيل حاصل فكان الإنسان يقول ما لا ينفك عن الماء فهو ماء أو ما يتصل بالهواء فهو هواء . بالاضافة الى أنها لا تصدق على كل الموضوعات . فما لا ينفك عن الماء قد يكون حيوانا مثل السمك ، وما لا ينفك عن الحوادث قد يكون قديما مثل الجواهر . ولماذا يحتاج علم التوحيد الى اثبات الأعراض والاكوان (الجواهر) ؟ فالأعراض مرئية أما الأكوان فهي مجرد وجود الأجسام وهي أيضا مرئية مع الأعراض .

ويظهر الفكر الدينى صراحة في مفاهيم التناهى والحدوث وفي سؤال النشأة ، بل وفي التقابل بين الجوهر والعرض ، والقدم والحدوث ، واللاتناهى والتناهى ، وفي القفزة التى ينتقل بها المتكلم من عالم الأذهان الى عالم الأعيان ، ومن الأمور الاعتبارية الى الحقائق الوجودية ، ومن العلم « بالله » بالذهن الى وجوده بالفعل . فلولا ادائه العالم بالحدوث والتناهى بناء على افتراض دينى مسبق بأن « الله » لا متناه وتقديم لما أمكن صياغة مقدمة مثل استحالة حوادث لا أول لها ، وتصبح ممكنة بقدم الجواهر . حدوث العالم ذاته بالتجرد التام عن الافتراض الدينى المسبق فى حاجة الى اثبات . الا أن اثباته يأتى من عاطفة دينية وموقف إيمانى صرف لا يقوم على شهادة حس أو حكم عقل أو بدهاة وجدان طبيعى لم يضعفه بعد الايمان الدينى . ولماذا يكون المتناهى فى المقدار دليلا على الحدوث ؟ (٣٨) . فى حقيقة الأمر هذا فكر دينى مطلوب لأن « الله » هو اللامتناهى القديم فكان العالم هو المتناهى المحدث . قد يكون التناهى دليلا على العظمة ، الإنسان المتناهى ، العمر المتناهى ،

(٣٨) يضع الرازى الدليل كالاتى : ١ - أجسام العالم متناهية فى المقدار . ٢ - كل ما كان متناهىا فى المقدار فهو محدث . ٣ - الأجسام محدثة ، المسائل ص ٣٣٨ .

اللذة المتناهية ، الحب المتناهي ، الألم المتناهي ، الغياب المتناهي ، بل وحتى الجبل المتناهي ، والطعام المتناهي ... الخ . قد لا يفيد التغير والفناء أى حدوث بل يشير الى بناء الطبيعة . التغير جوهر الطبيعة وبين التغير والحدوث فرق كبير . التغير يحدث فى الطبيعة ومن الطبيعة ، ولا يدل على شئ آخر غير التغير والتطور والارتقاء ، ولا يشير الى أى ذات مشخصة تحدث هذا التغير كما هو الحال فى صبور التفكير العلمى البدائى الذى يفسر الظواهر بقوى وملكات غيبية قادرة على احداث هذه الظواهر . فالمطر يحدث بالقوة الممطرة ، والحرارة بالقوة المحركة ، والبرودة بالقوة المبردة ... الخ (٣٩) . ولماذا افترض التركيب والقسمه فى كل شئ كأحد مظاهر التناهي أو الحدوث ؟ الأجسام قد تكون بسيطة لا تركيب فيها . الانسان بسيط ، ولو كان مركبا لما كان انسانا ، والشئ بسيط ولو كان مركبا لما كان شئيا (٤٠) . والزمان الطبيعى موضوع لدراسة علم الطبيعة دون افتراض وجود لا زمانى وراء الزمان . وينتهى الدليل بالتصور الشائع وهو أن العالم مخلوق احداثه « اله » قديم . خالق ، وهو التصور الذى يعبر عن أثر التالىه فى ادراك الطبيعة ، وعن اعتبار الثابت والدائم والخالد والباقى الأصل والأساس خارج الطبيعة . ويكون السؤال : لماذا الانتقال من الحدوث الى أن المحدثات لها أول ؟ ان اثبات ظاهرة وادراك معناها لا يعنى بالضرورة أن هذه الظاهرة لها أول سواء كان معناها أم غيره . صحيح أن المعنى مستقل عن الظاهرة ، ويتحكم فى بنائها ووجودها وتطورها ولكن ذلك لا يعنى أنه أول الظاهرة واصلها ونشأتها ، فسؤال الأصل والنشأة قضاء على المعنى المستقل ، وتجويل الظاهرة الى صنعة والمعنى الى صانع فى حين أن الظاهرة موجودة والمعنى مستقل مخبول عليها ونسبته اليها كنسبة الدلالة الى الدليل . وحتى على فرض تشخيص النشأة لماذا يوصف الصانع بصفات مناقضة للعالم المصنوع ؟ اذا كان المصنوع حادثا يكون الصانع قديما ؟ ان الصانع من جنس المصنوع أقرب ، فالفنان حادث كما أن فنه حادث لانه أيضا يتشكل .

(٣٩) الانصاف ص ٣٠ — ٣٢ .

(٤٠) طوال الانوار ص ٢٣١ .

والأقرب الى العقل وشهادة الحس ومضمون التجربة البشرية اتفاق الصانع والمصنوع في الصفات أكثر من اختلافهما باستثناء الفكر أو الرعى أو الشعور . فالصانع واع بفنه وعالم به وقادر عليه في حين أن المصنوع طيع متشكل يخضع لعمل الفنان . وما الذي يمنع من وجود حوادث لا أول لها ؟ لماذا يستحيل وجود حوادث لا أول لها ؟ يمنع من ذلك فقط بناء العقلية المتدينة التي تظن أن الحوادث لابد أن يكون لها أول حتى لا تشارك مع « الله » في صفة الاول لأن « الله » أول الأشياء . يمكن للأشياء أن تتسلسل الى ما لا نهاية من حيث الأول أن كان ولا بد من النصور الطولى المتراجع . ويمكن أيضا تسلسل الأشياء تسلسلا دائريا حيث يرجع أول الأشياء الى آخرها وأن يكون الشيء علة ومعلولا في نفس الوقت دون حاجة الى علة أولى ليست معلولة الى علة أخرى (٤١) . وحتى على فرض أن العالم حادث بفعل التغير فلماذا الاستدلال من الحدوث انى المحدث بهذا المنطق التشخيصي ، والانتقال من الظاهرة الى صانع الظاهرة ؟ ان الطبيعة ليست مصنوعة . الطبيعة موجودة ، ويتعامل معها الانسان ، باعتبارها موجودة ، سابقة عليه ، ولاحقة عليه ، ولا يلحقها بصانع . الصنع تصور انساني مشخص ، يسقطه المتكلم على الطبيعة فيجعلها مصنوعة وكأن الطبيعة عالم مصنوع ، وكأن المتكلم قد حول جمال الطبيعة الى جمال الفن ، وحول الطبيعة الى صنعة (٤٢) . لقد كان المتكلم في حياته الخاصة حرفيا أو تاجرا وأبن سوق وكان المجتمع كله كذلك ، مجتمعا صناعيا تجاريا ، الأشياء مصنوعة ولها صاحب ، ومملوكة ولها مالك .

وما العظمة في اثبات وجود « الله » عن طريق الاعراض ، والاعراض اقل القسمين قوة وقدرة ؟ فالاعراض بداية دليل الحدوث ، وكل حادث له محدث ، فالدليل هنا قائم على القسم الأضعف من الجسم وهو العرض وليس على القسم الأقوى وهو الجوهر الذى منه يبدأ الدليل الثانى ،

(٤١) الشامل ص ٢٠٥ — ٢٧٤ .

(٤٢) لمع الأدلة ص ٧٦ — ٨١ .

دليل الجوهر الفرد . وكأننا أقمنا وجود الله على الشق الضعيف من الشيء ، فقام البناء كله على ركن مائل هش (٤٣) . والتحول من الاعراض الى الاكوان لاثبات وجود الله ابتداء من الحدوث استجابة لهذا الاعتراض وهو أن الله لا يثبت من القسم الضعيف وهو العرض بل من القسم القوى وهو الجوهر حتى لا يتمخض الأسد فيلد فأرا . فالاكوان أكثر التصاقا بالجوهر منه بالاعراض ، وتدل على التكوين والصلابة في حين أن العرض يفيد الزوال والتغير والفناء (٤٤) .

ان منهوى الجوهر والعرض في حقيقة الأمر انها يكشفان عن طبيعة الفكر الدينى الذى يقسم العالم الى قسمين ، قسم ايجابى وآخر منفى ، قسم بالزائد ، وآخر بالناقص ، وتكون علاقة الطرفين علاقة أولوية وشرف ، علة ومعلول ، أول وآخر ، قدم وحدوث ، وجوب وامكان ، لا تناء وتناه الى آخر هذه الثنائيات المعروفة في الفكر الدينى . فاستحالة قيام الاعراض بنفسها لحاجتها الى الاصل وهو الجوهر والاساس . المفهوم ان اذن يعبران عن فكر دينى مجرد ، وذلك لان العلاقة بين الجوهر والعرض هي علاقة الثابت بالتحول ، الاصل بالفرع ، المركز بالدائرة ، وهي العلاقة الدينية المشهورة بين « الله » والعالم ، اعطاء أولوية لطرف على حساب الطرف الآخر وليست علاقة التساوى بين الاطراف ، وهي ايضا علاقة من طرف واحد وليست علاقة متبادلة بين طرفين ، او باختصار علاقة الاستقلال والتبعية التى نعانى منها في شتى مظاهر حياتنا السياسية والاجتماعية والاقتصادية حتى أصبحت طابعاً مميزاً لجيلنا وسمة أساسية للعصر . هي قسمة ذهنية في الظاهر دينية ايمانية في الباطن من شأنها تثبيت الاساس ثم التفرع عليه . قسمة عقلية في الظاهر ولكن تفنيها عواطف التالية فترك العالم بلا اساس من داخله وتجعل له اساساً مستمداً من الذات المشخصة التى يعلق عليها كل شيء . كانت هذه القسمة باستمرار من دعامات الفكر المثالى ، وهو الفكر الدينى في أكثر صوره عقلانية في اعتبار الاصل هي

(٤٣) أصول الدين ص ٢٣ — ٢٦ .

(٤٤) شرح أصول الدين ص ٩٦ — ١١٥ .

الصورة ، والفرع هي المادة أو في تصور العالم على أنه عالمان ، أساس ومؤسس عليه ، أصل وفرع ، وهي القسمة التي تجعل علاقة الأشياء بعضها ببعض على المستوى الاجتماعى والسياسى علاقة تسلط وتبعية ، قاهر ومقهور ، غالب ومغلوب ، غنى وفقير ، أعلى وأدنى . الخ . وتفرض هذه القسمة نفسها على كل المستويات ، وفي التالى فتصير الذات والصفات ، الذات جوهر ، والصفات أعراض ، وفي الطبيعيات ، الجوهر شيء والكيفيات أعراض . وكذلك مفهومما القدم والحدوث ، والوجود والامكان . . . الخ من مفاهيم الفكر الدينى المجرد . وبالتالي تكون مقدمة « الأعراض حادثة » ليست حكما طبيعيا على الأعراض بل الهيات مقلوبة على الطبيعيات . فلأن الله قديم عكسنا الحكم وجعلنا العالم حادثا .

والحقيقة أن الانتقال من عالم الحدوث والجواهر والأعراض الى عالم القدم والصور قفزة شعورية خالصة تقوم على الانتقال من الضد الى الضد عن طريق القلب كتعويض نفسى . فلا يستطيع أن يأكل الصغير الا الكبير ولا يستطيع أن يهزم الضعيف الا القوى . فهو تعليل عن طريق الرجوع الى الأعلى أى الى السلطة في حين أنه يمكن تفسير الأشياء ، والظواهر بالظواهر على نفس المستوى دون الرجوع الى السلطة القاهرة التى هي « الله » على مستوى السياسة . والبحث في فعل لا يأتى بالضرورة بالبحث عن الفاعل فذلك أسلوب بوليسى مباحثى جنائى ولكن عن طبيعة الفعل ، وتكوينه واثره . ولماذا تكون العلة الفاعلة لها السبق عنى العلة المادية أو العلة الصورية أو العلة الغائية ؟ من الطبيعى أن لكل فعل فاعل ولكن الأصعب هو البحث عن بناء الفعل وغايته ومادته . فلا شيء يحدث في الطبيعة عشوائيا أو بالمصادفة (٤٥) . كما يحتوى الدليل على قفزة شعورية ثانية وهي الانتهاء من وجود الذات الى وجود صانع أو خالق . ومن ثم يكون الدليل في حاجة الى دليل آخر لاثبات صفة الصنع أو الخلق . فقد يثبت أحد الذات أى الوعى الخالص دون اثبات صفة الصنع .

فتصور الذات منذ البداية في موضوع الذات على أنها صانع هو استباق الى الموضوع الثانى وهو الصفات خاصة وأن صفة الصنع او الخلق ستكون احد الموضوعات في بحث الصفات . فإذا كان كل موضوع لاحق انها يترأى في الموضوع السابق فإن ذلك يدل على النسق المحكم لعلم أصول الدين وتنظير العقائد بحيث يؤدي كل منها الى الآخر ذهابا أم ايابا ، صعودا أم نزولا ، تقدما أم رجوعا . وعلى فرض اثبات وجود الله يبقى السؤال قائما وهو : كيف يمكن العلم به وهل يمكن العلم به ؟ ان الاستدلال بالصنعة على الصانع لا تعنى بالضرورة العلم بالصانع ، ومن ثم لزم الحديث بعد ذلك عن الذات والصفات والانفعال بمحاولة لتعريف الصانع وكيفية تصويره (٤٦) . ولكن القفزة الشعورية الثالثة هي الأهم وهى أن دليل الحدوث يثبت أن هناك القديم ولكن ذلك لا يعنى بالضرورة أن القديم موجود لأن تصور الحادث تصور اضافى مثل ابيض لا بد أن يحيل الى اسود . فالحادث لأنه تصور اضافى لا بد وأن يحيل الى القديم دون أن يكون القديم موجودا بالفعل ، وكأن هناك دليلا انطولوجيا مفترضا مسبقا يمكن بواسطته الانتقال من عالم الازهان الى عالم الاعيان . وكيف لهذا الافتراض أن يوجد و« ميتافيزيقا الوجود » فى نظرية الوجود قد انتهت الى أن الوجود والماهية والعدم والواجب والممكن والمستحيل والقدم والحديث ، والوحدة والكثرة ، والعلة والمعلول كلها أمور اعتبارية لا وجود لها الا فى الذهن ؟

ولكن أخطر شيء فى دليل الحدوث هو تدمير العالم وإثبات عجز الانسان مما يسمح لكل نظم القهر والتسلط بأن تقوم بدور « الله » الماسك بالعالم والحفاظ له . فلماذا تكون « الاعراض حادثة » ؟ ان الحدوث اسقاط من عواطف التالى على الطبيعة فينشأ من هذا الاسقاط تقليل لها فى الشرف والقيمة فى مقابل اثبات الأكثر قيمة وشرفا . ليس الحدوث تصورا للأشياء بل هو نتيجة عكسية لعواطف التالى ، وأزمة نفسية بالنسبة لقضايا التغير الاجتماعى ويأس من تغيير العالم بالفعل . الحدوث

اتجاه « ماسوثنى » بالنسبة للأشياء لأنه يقضى عليها ويريد افناءها وتدميرها ، وينكر عليها أن تكون مستقلة باقية موجودة بنفسها . الحدوث تدمير للعالم كله ، وقضاء عليه ، وانكار لوجوده ، ترفعا عليه ، وذهابا انى ما ورائه بحثا عن اهل ضائع وتعويض ذلك بانتصار ذهنى فى مجتمع مهزوم أو تأكيدا للسلطة وتثبيتا للقدرة فى حالة مجتمع منصور . هذا بالاضافة الى أنه حكم مسبق يتنافى مع الفكر العلمى ، وناتج عن تطهر دينى مسبق . وحتى على افتراض الانتقال من التغير الى الحدوث فالحكم على العالم بأنه حادث يتضمن حكما ضمنيا يسلب العالم حقه فى الوجود . فهو حادث أى أنه يحتاج فى وجوده الى غيره ، ريشة فى مهب الريح ، وهو تصور عادم للكون ، مناقض للتصور العلمى القائم على الثبات والاطراد . تصور العالم حادثا اذن يجعله محتاجا الى غيره ، فاقدا وجوده من ذاته ، مستهدا وجوده من طرف آخر يمهده بالعون ويجعل العالم داعيا له طالبا المدد ، وهو ما ترسب فى وجداننا المعاصر فى تصوراتنا للعلاقات الاجتماعية والسياسية فتحولت مجتمعاتنا الى قسمين يد عليا ويد سفلى ، وأصبحنا كلنا فى النهاية اriad معدودة اما للاخذ واما للعتاء . ان هذا الفصم بين الحركة والمحرك أو المعلول والعلة لا يفسر الحركة والتغير بل يدمر العالم لأنه يجعل الاثر كله والفعل كله للعلة دون المعلول والمحرك دون المتحرك ، وبالتالي تسقط الطبيعة نهائيا ولا يبقى الا ما بعد الطبيعة . ان رؤية التغير والحركة فى العالم تدفع الى كشف قانون للحركة وليس انى علة الحركة أى الانتهاء من الشئ الى الشئ وليس من الشئ الى الاشئ حتى تبقى الملاحظة على مستوى التجربة وينشأ العلم دون الانتقال من الطبيعة الى ما بعد الطبيعة أو من العلم الى الميتافيزيقا حتى لا تستعمل الطبيعة كمقدمة لشيء آخر ، وهذا الذى سماه القدماء حكمة الصانع وأنه لابد من « مؤثر صانع حكيم » (٤٧) . ولماذا تكون الحركة والسكون عيوب ونقص ويكون الثبات كمال وشرف ؟ ولماذا يكون التضاد نقص والاتساق والوئام كمال ؟ وهل فى الطبيعة قيمة ؟ هل الظواهر الطبيعية ناقصة أو كاملة ، خسيصة أو شريفة ؟ ليس هذا خلطا بين أحكام الواقع

(٤٧) المواقف ص ٢٦٦ ، الانصاف ص ١٧ - ١٨ ، وسيظهر هذا الموضوع أيضا فى الفصل الثامن عن العقل والنقل .

وأحكام القيمة ؟ ويسوء الأمر أكثر فأكثر باعتبار أحدهما كمالا والآخر نقصا ، الأول ايجابا والثانى سلبا ، الأول وجودا والآخر عدما فينتهى الأمر كله الى تدمير العالم لصالح شيء آخر هو ما وراء العالم مما يجعل احساس الناس بالواقع معدوما ، وشعورهم بالدنيا غائبا ، ومما قد يوقعهم أيضا في الغيبيات والأساطير ، ويجعلهم مغتربين عن العالم ، يشيحون بوجوههم عنه . ولما كان المؤثر فاعلا والعالم مفعولا فيه تتحول هذه العلاقة من مستوى الطبيعة وما بعد الطبيعة الى مستوى الاجتماع والسياسة من خلال البناء الشعورى والتصور للعالم فتنشأ العلاقة بين الحاكم والمحكوم ، بين الرئيس والمرؤوس ، بين الأعلى والادنى على نفس نمط العلاقة بين « الله » والعالم أو بين القديم والحادث كما يعرضه دليل الحدوث . فتنشأ النظم السلطوية التى تقوم على القهر والسيطرة واعطاء كل شيء الى السلطان وحرمان الشعب من كل شيء ، كما أعطى من قبل كل شيء الى « الله » وحرم العالم من كل شيء ، حتى توحد الله والسلطان فى وجداننا المعاصر ، والتحتت السلطة الدينية بالسلطة السياسية وكل ذلك على حساب العالم والشعب ، على حساب العلم والحرية .

ولماذا الاصرار على أن الجسم لم يتقدم المعانى بل المعانى سابقة عليه فى حين أن العلاقة الطبيعية بين الشيء والمعنى هو أن المعنى مدرك ؟ صحيح أن المعنى عقلى وليس فى الشيء ولكنه حصل بعد حصول الشيء أن كان ولا بد من القبلية والبعدية . ولماذا لا تكون المعية افتراضا معقولا مثل القبلية ؟ أن المعنى يحدث بمجرد وجود الشيء فلا شيء الا وله معنى مصاحب بشرط فعل الإدراك وانتباه الشعور . أن القول بأن المعانى سابقة على الاجسام حتى يمكن بعد ذلك اثبات أولويتها يهدف الى اثبات وجود « الله » ، « فالله » هو المعنى السابق على الجسم ، وهى مصادرة على المطلوب ، وافتراض النتيجة مسلمة . والنظرة المثالية فى علاقة المعنى بالشيء سواء كان لفظا أم جسما انها هو تعبير عن تصور دينى مقنع ، وأيمان تقليدى دفن . وتصل النظرة التدميرية للعالم الى درجة اثبات نهاية العالم وتناهى الأعراض وكأن « الله » لا يثبت الا بعد تدمير العالم وكأن بقاء العالم بالضرورة ينفى وجود « الله » . أن هذا التصور للأشياء بين الأعلى والادنى إنما يعبر عن هذه العلاقة الايمانية التقليدية بين « الله »

والعالم ، وهو مناقض للتصور العلمى للأشياء الذى يجعلها على مستوى واحد ، فالخلاف بين الظواهر فى الدرجة لا فى النوع . كما أن سؤال النشأة والمصدر والاصل يقضى على بنية الشيء ، ويلغى مستقبله من أجل ما ضيه مما يطبع العقلية كلها بطابع البحث عن الأصول والمصادر دون البحث عن الكائنات الحاضرة . ولماذا لا يدرك التكوين من داخل الشيء وليس من خارجه ، والتفسير بالعلل القريبة أكثر علمية من التفسير بتعلل البعيدة ؟ ولماذا يكون « الله » وحده هو القادر المختار ؟ وأيهما أولى : البحث عن النشأة والتكوين أم الإعداد للغاية والمصير ؟ صحيح أن البحث الأول عامل مساعد للبحث الثانى ولكنه ليس بديلا عنه أو ضده كما هو الحال فى دليل الحدوث .

والأخطر من ذلك كله هو ما يوحى به دليل الحدوث من اثبات عجز الانسان عن فعل شيء فى العالم أو احداث أى تغيير . وأيهما أفضل اثبات عجز الانسان أم قدرة الانسان ؟ صحيح أن الانسان ليس صانع نفسه ولا صانع العالم ولا صانع ذبابة (٤٨) ، ولكن هل المقصود تعذيب النفس وردّها الى ما هو أقل منها ثم خلاصها باثبات قدرة الآخر واستجلاب العون منه ؟ هذا بالاضافة الى أن الدليل يثبت صفة القدرة وليس وصف الوجود . ولماذا تعذيب الذات واعتبار الانسان عاجزا جاهلا ميتا أكثر من اعتباره فاعلا للقدرة وصاحب علم واهل حياة ؟ لماذا هذا الاقتلال من شأن الذات ؟ ولماذا يكون الانسان غير قادر على فعل أى شيء أو أن يكون علة أى شيء وأن يكون غيره أقدر منه على الفعل فى العالم وأن يكون علة له (٤٩) . لماذا يكون الفاعل المختار غير الانسان ؟ ليس المهم اثبات قدرة الانسان على خلق الشيء بل قدرته على تغيير بنائه ، فالأشياء موجودة ، والانسان قادر على تغيير بنائها الاجتماعى والسياسى ، فالأعراض نوعان ، الاولى خارج القدرة ولكن الثانية داخلة فى نطاق القدرة . وفى

(٤٨) « ان الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له ، وان يسلبهم الذباب شيئا لا يستنقذوه منه ، ضعف الطالب والمطلوب » (٢٢: ٧٣) ، الشامل ص ٣٧٢ — ٣٧٤ ، النظامية ص ١٣ — ١٤ .
(٤٩) التمهيد ص ٤٥ .

حقيقة الأمر ينتهى دليل الحدوث الى نزع قدرة الانسان على الفعل ولا يثبت قدرة الآخر عليه . فاذا لم تثبت قدرة الانسان فكيف يتمخض الفيل فيلد ذبابة ؟ واذا كان موضوع القدرة على الفعل تصادم قدرة الصانع مع قدرة المصنوع فتضيع قدرة المصنوع من أجل اثبات قدرة الصانع . ولما كان الصانع قد صنع كل شيء ، وبالتالي فهو قادر عليه يكون اثبات القدرة جزءا من كل ، وتحصيل حاصل ، ولا يأتى بجديد لأنه متضمن فى اثبات الصنعة ، والقدرة جزء منها ، فضع وجود الشيء أولا من أجل اثبات وجود « الله » ، ثم ضاعت قدرة الشيء ثانيا من أجل اثبات قدرة « الله » .

٣. — حدوث العالم : وقد يتحول دليل الحدوث من مجرد دليل لاثبات

الصانع أو واجب الوجود الى موضوع ميتافيزيقى مستقل عن حدوث العالم وقدمه ذاتا وصفاتا فى بناء رباعى يضع احتمالات أربعة : قدم الذات والصفات ، حدوث الذات والصفات ، حدوث الذات وقدم الصفات ، قدم الذات وحدث الصفات . الاول اختيار الحكماء والثانى اختيار المتكلمين خاصة الاشاعرة منهم كرد فعل على الاختيار الاول واتهام أصحابه بأنهم ملحدة . والثالث يستحيل عقلا لاستحالة أن تكون الجواهر حادثة والاعراض قديمة بدليل الاولى . والرابع تصور الطبائعيين من المعتزلة وهو أقرب الى التصور الطبيعى الذى يجعل الجواهر قديمة ثم تظهر فيها الصفات عن طريق الطفرة أو الكمون فتبدو حادثة بمعنى التحقق من القوة ائى الفعل (٥٠) . وقد ظهر الموضوع من قبل نظرا لاهميته فى نظرية الوجود سواء فى « ميتافيزيقا الوجود » أى « الأمور الاعتبارية » فى مفهومى القدم واحداث أو فى « انطولوجيا الوجود » فى « الجواهر » فى عوارض الأجسام . ولما كان كل فريق يقوم بإبطال قول الخصم ثم باثبات قوله الخاص فيقوم أنصار الحدوث بإبطال قدم العالم ثم اثبات حدوثه كما يقوم أنصار القدم بإيراد الشبهات على حدوث العالم كى يثبت قدمه (٥١) .

(٥٠) المحصل ص ٨٤ ، طوابع الانوار ص ١٢٧ ، أصول الدين ص ٥٥ .

(٥١) يقول ابن حزم فى ذلك « باب فى الكلام على من قال بأن العالم لم يزل وأنه لا مدبر له لا يخلو من وجهين ، أما أن يكون لم يزل (الدهرية) أو أن يكون محدثا ، لم يكن ثم كان » الفصل ج ١ ص ٩ .

ويعتد الأشاعرة لإبطال القدم على اثبات استحالة وجود حوادث لا أول لها واستحالة وجود أجسام لا تنهاى في المكان ، وذلك لأن الحادث هو الوجود الذى له أول وله نهاية (٥٢) . وفي حقيقة الامر أن هذا تحصيل حاصل أو دور منطقي لأنه اثبات الموضوع بالمحمول والمحمول بالموضوع ، فالحادث ما لا أول له ولا نهاية وما لا أول له ولا نهاية هو الحادث . كما انه خلط بين الاول والنهائية كجسم في المكان وبين الاول والنهائية كاجسام متصلة أو كحادثة مستمرة بصرف النظر عن قسمتها الى أجسام . أما اثبات الحدوث فانه عادة ما يكون بإبطال قول الخصم أى بإبطال حجج القدم ولا يكون دليلا إيجابيا ، وهو بالتالى يعود الى المسلك الاول . واثبات ان لو كان الجسم أزليا لكان إما ساكنا أو متحركا وكلاهما باطل هو مجرد افتراض خالص لأن الحركة والسكون لا تكون الا للأجسام الحادثة ونيس للأزلية ، وبالتالي فالحجة تقوم على إسقاط تصورات الحدوث

(٥٢) إبطال بالقدم بطريقة الأشعرى وطريقة إمام الحرمين . القاعدة الاولى ، في حدث العالم وبيان استحالة حوادث لا أول لها واستحالة وجود أجسام لا تنهاى مكانا . مذهب أهل الحق من أهل الملل كلها أن العالم محدث ومخلوق أحدثه البارئ وأبدعه وكان الله ولم يكن معه شيء . دوافعهم على ذلك جماعة من أساطين الحكمة وقدماء الفلاسفة مثل تاليس وأنكساغورس وأنكسمايس ومن تابعهم من أهل ملطية ومثل فيثاغورس وأنبذلس وسقراط وأفلاطون من أثينة ويونان وجماعة من الشعراء والنسائي ولهم تفصيل مذهب في كيفية الإبداع واختلاف رأى في المبادئ الاول « نهاية الاقدام » ص ٥ ، ويلاحظ هنا دخول الفلسفة اليونانية في الفكر الاسلامي في وقت متأخر ، وهو رأى الفلسفة الاسلامية ومن تابعها من فلاسفة اليونان وليس العكس . وقد نفى الامام الجرجاني استحالة حوادث لا أول لها لأن الحادث هو الوجود الذى له أول ، وينتهى الى انه اذا ثبتت الاعراض وثبت حدوثها ، وثبتت استحالة تعري الجواهر عنها واستبان أن للحوادث أولا فيخرج من مضمون هذه الاصول أن الجواهر لم تعر عما له أول واذا لم تعر عنه لم تسبقه أو لو سبقته لكانت عارية عنه وما لا يسبق ما له أول فله أول ، الشامل ص ٢١٥ — ٢٢٣ .

على القدم وقياس الغائب على الشاهد وهو منطق الفكر الدينى (٥٣) .
وقد يثبت حدوث العالم عن طريق اثبات تنهاى النفوس الانسانية عددا ،
وتنهاى الأشخاص الانسانية ، وحدث الامزجة وتنهاى الحركات ، وتنهاى الحركات
الدورية للعناصر ، وتنهاى المتحركات والحركات السماوية وهى كلها
افتراضات صرفة تعبر عن ايمان دينى مسبق وتحتاج الى اثبات . فما الدليل
على تنهاى النفوس والأشخاص والحركات ؟ (٥٤) وقد يثبت الحدوث ابتداء
من تحطيل الانفعال الانسانية والسلوك البشرى والانتهاى الى أنها محتاجة
الى بواعث ومقاصد وارادات وبالتالي منهى ليست افعال ذاتها . وفى
حقيقة الأمر أن ذلك يثبت البواعث والمقاصد ولا يثبت شيئا آخر خلافها .
ولا يثبت حدوثا أو قدما بل قد يثبت بقاء للأفعال بعد تحققها فى العالم ،
وبقاءها فيه (٥٥) . ويستعمل دليل الحدوث لاثبات الخلق ضد الصدور أو
الفيض باعتباره أحد أشكال نظرية القدم . لذلك يتصل دليل الحدوث
بالعمل واجب الوجود فيها يتصل بالفرق بين الخلق والايجاد ووضع الخلق
بدلا من الفيض ، والحرية بدلا عن الحتمية (٥٦) .

(٥٣) كما يرفض ابن حزم قول من قال ان للعالم خالقا لم يزل وأن
النفوس والمكان المطلق الذى هو الخلاء والزمان المطلق الذى هو المدة
لم تزل موجودة وأنها غير محدثة . فالنفوس عند هؤلاء جوهر قائم
بنفسه حامل لاعراض لا متحرك ولا منقسم ولا متمكن أى لا فى مكان . ثم
يثبت ابن حزم حدث الاجسام بقوله « لو كان الجسم أزليا لكان فى الازل
أما أن يكون سلكنا أم متحركا والقسمان باطلان فبطل القول بكونه
أزليا » ، الفصل ج ١ ، ص ٢١ — ٢٥ .

(٥٤) هذه هى طريقة الشهرستاني فى اثبات حدوث العالم ، وفى رايه
ان هذه هى أسهل الطرق وأحسنها عن طريق اثبات تنهاى هذه الاشياء
الخمس ، نهاية الإقدام ص ٤٩ — ٥٣ .

(٥٥) هذه طريقة القضاى عبد الجبار إذ يثبت الصنع بحجتين ،
الاولى ، الذى يدل عليه تصرفاتنا فى الشاهد فانها محتاجة الينا ومتعلقة
بنا وأنها احتاجت الينا لحدوثها ، فكل ما شاركها فى الحدث وجوب أن
يشتركها الاحتياج الى محدث ، والثانية اما أن تكون قد أحدثت نفسها
أو أحدثها غيرها ويستحيل الاول لان الفاعل غير متقدم على فعله .
شرح الأصول الخمسة ص ١١٨ — ١٢٠ .

(٥٦) نهاية الإقدام ص ٢٠٣ — ٢٠٥ ، غاية المرام ص ٢٥٠ — ٢٥٢

ولقد عرض المتكلمون لشبه الحكماء حول حدوث العالمين ووردتين حججهما لقدمه بحيث يصعب الرد عليها وتفنيدها . وهى حجج منطقية وديتافيزيقية وحسية واضحة وقوية يسهل اقتناع الانسان بها . فلو كان العالم محدثا لاحتاج الى محدث وهذا الى محدث الى ما لا نهاية وهو محال . ولو كان محدثا لوجب أن يكون لفاعله غرض وحاجة ، جلب نفع أو دفع ضرر وهو محال أيضا على « الله » . ولو كان محدثا لاستحال وجوبه اما الى المتدور أو القادر وكلاهما محال والا لما وجد المتدور ولعجز القادر . ولو كان محدثا لوجب كون القديم غير عالم بوجوده ، وهذا مما يوجب التغير فى العلم ، وان كان علمه قديما وجب قدم العالم . كما أنه لا توجد حاجة الا من بيضة ولا بيضة الا من دجاجة وهكذا أبدا وهذا يوجب قدم العالم (٥٧) . وهى حجج تعتمد على استحالة التسلسل الى ما لا نهاية والى دور أن العلة والمعلول دون ما حاجة الى علة أولى أو معلول أول ، والى العلم والقدرة والاستغناء . وهناك حجج أخرى تعتمد على قدم الزمان وقدم المادة والتجانس بين العلة والمعلول . فإذا كان المحدث يعنى التأخر فان ذلك قد يكون بلا مدة وبالتالي لن يكون قديما أو بمدة متناهية وجب تنهاى القديم أو بمدة لا متناهية فوجب قدم العالم ، كما أن كل حادث يسبق امكان عدم والامكان أحد أنماط الوجود وهو لا يتصور الا فى مادة والمادة لا تتصور الا فى زمان ويستحيل التسلسل وبالتالي لزم الانتهاء الى موجود واجب بذاته هو العالم ، وهى الشبهة التى من أجلها جعل المعتزلة المعدوم شيئا . كما أن ما يثبت جوازه يثبت وجوبه ، ولا يثبت سبب حادث الا لأمر حادث مثله (٥٨) . وقد تأخذ الحجج طابعا انسانيا خالصا مثل صفات الجود والاحسان والكرم التى للقديم مما يدل على فيض عواطف الايمان على منطق العقل وأحكام الاستدلال . فالإيجاد احسان والامتناع عن الاحسان نقصان . وقد تنكر

(٥٧) هذه هى الشبهات التى يوردها القاضى عبد الجبار والشبهة الثانية عن الاحتياج للرازى الطبيب ، شرح الاصول الخمسة ص ١١٥ — ١١٨ .

(٥٨) هذه الشبهات يوردها الشهرستاني ، والثانية حكاية ابن سينا عن أرسططاليس والثالثة من ابن سينا ، نهاية الاقدام ص ٣١ — ٤٩ .

حجج استحالة التسلسل الى ما لا نهاية أو ضرورة التجانس بين العلة والمعلول بصور عديدة . مثلا لو كان القديم في الأزل موجودا ثم صار موجدا فصفة الوجودية محدثة وبالتالي تفتقر الى موجد آخر وهو محال ، وان كانت أزلية لزم أن تكون الموجودات أزلية لاستحالة انفصال المعلول عن العلة . كما أن ذات البارى اما أن تكون متقدمة على وجود العالم والتقدم متناه فيلزم حدوث البارى وان كان التقدم غير متناه يكون الزمان قديما ، وان لم تكن متقدمة لزم حدوث البارى وهو محال أو قدم العالم (٥٩) . وقد يشارك في هذه الحجج بعض القدماء الذين ينتسبون الى حضارة أخرى ثم أصبحوا رافدا في الحضارة خاصة في علوم الحكمة . وذلك مثل خجة الجود والكرم أو أن الصانع لا يزال كذلك اما بالفعل ، وبالتالي يكون المعلول مثله أو بالقوة فيحتاج الى اخراج وتغير وهو مستحيل على القديم . وذلك أيضا ان العلة من جهة الذات لا يجوز عليها الانتقال كما لا يجوز على المعلول ، وبالتالي يصبح كلاهما قديما (٦٠) . ولم يجد الفقهاء حرجا في عرض شبهات الحكماء والاستشهاد عليها بالحس والمشاهدة طبقا لنظرتهم الحسية للعالم . فلم يشاهد الا حدوث شيء من شيء ، ولم يشاهد أحد خروج شيء من لا شيء الا بفعل ساحر . كما أن المحدث اما أحدث لأنه كذلك وبالتالي يكون الحدث مثله أو أحدث لعله ، والمعلول لا يفارق العلة . وان كان للأجسام محدث فلا يخلو الأمر من أوجه ثلاثة إما أن يكون مظهرها من جميع الوجوه وهذا يعنى قدمها أو أن يكون مظهرها من وجه وخلافها من وجه وهذا أيضا لا ينفى القدم أو أن يكون خلافها من جميع الوجوه وهو محال . والاحداث قد يحدث للحاجة أو لجلب نفع ودفع ضرر وهو مستحيل على القديم أو تحدث لأشياء بالطباع التى لا يفترق فيها العلة والمعلول . كما أن الأجسام لو كانت محدثة لكان محدثها قبل أن يحدثها فاعلا لتركها وهذا يوجب قدمها أجساما وأعراضا (٦١) .

-
- (٥٩) هذه الاعتراضات يوردها الرازى ، المسائل ص ٣٣٨ — ٣٤٠ .
 (٦٠) هذه الاعتراضات يوردها ابن حزم ويرد عليها ، الفصل ج ١ ، ص ١٠ — ١٢ .
 (٦١) هذه شبهات ابرقلس بعد أن تحول الى رافد للفكر الاسلامى ، نهاية الاقدام ص ٤٨ — ٤٩ .

والحقيقة ان نقد الحكماء باعتبارهم دهرين لا مبرر له لأن « الدهرية » تحاول الرجوع الى الطبيعة المستقلة التي لا يمكن أن تستخدم كوسيلة لاثبات شيء آخر . هي اكبر رد فعل على التفكير التقليدي الراسى الذى ينحو من الطبيعة الى ما بعد الطبيعة ، ويضع بديلا آخر وهو الفكر الاغنى الذى يتجه من الطبيعة الى ذاتها . وهى التى حاولت وضع بديل للتسلسل الى ما لا نهاية ليس عن طريق اثبات علة أولى او مبدأ أول بل عن طريق الدوران والاستمرار . الدهريون اذن هم الطبائعيون وليسوا الالهيين أى علماء الكلام . ان تصور الحكماء والطبائعيين للعالم اقرب الى التصور العلمى من تصور المتكلمين (٦٢) . فالأجسام سابقة على الأمراض والأعراض تظهر فيها بعد الكون ، والحوادث تسلسل الى

(٦٢) يصور الرازى مذهب الدهريين والطبعيين بقوله « ان العالم قديم أزلى فكما ان قرص الشمس لا يكون خاليا عن النور أبدا وان كان جرم الشمس علة لوجود النور كذلك ذات البارى ما كان خاليا عن وجود العالم أبدا وان كان ذاته علة مؤثرة فى وجود العالم » المسائل ص ٢٣٣ — ٢٣٦ ، ويعرض الجوينى لمذهب « الملهدة » بقوله « فاصل معظمهم أن العالم لم يزل على ما هو عليه ، ولم تزل دورة الفلك قبل دورة الى غير أول ثم لم تزل الحوادث فى عالم الكون والفساد تتعاقب الى غير مفتتح ، فكل ذلك مسبوق بمثله ، وكل ولد مسبوق بوالد ، وكل زرع مسبوق ببذرة ، وكل بيضة مسبوقة بدجاجة » الارشاد ص ٢٥ — ٢٧ ، والفلك هنا يعنى الطبيعة والعالم الكبير وليس علم الفلك . واهل الجنان يفتشون الى الابد . فكما ان هناك حوادث لا آخر لها فهناك حوادث لا أول لها . ويعرض الامدى نفس الموقف قائلا « ذهبت طائفة من الالهيين كالرواقيين والمثنائين ومن تابعهم من فلاسفة الاسلام الى القول بوجوب ما وجب عن الواجب بذاته مع وجوده . وان قيل له حادث فليس الا بمعنى أن وجوب وجوده لغيره لأن له مبدأ مستند اليه ، ويتقدم عليه تقدما بالذات على نحو تقدم العلل والمعلول لا بمعنى أن حدوثه من عدم بل هو أزلى أبدى لم يزل ولا يزال . وكذلك حكم ما وجب عما وجب وجوده بالواجب ، وهلم جرا » غاية المرام ص ٢٤٨ — ٢٥٠ . ويعرض النسفى لنفس الموقف قائلا « قالت الدهرية والزنادقة واهل الطبائع لعنهم الله : العالم قديم وكذلك النطفة قديمة » ويوجه اليهم دليل التغير والحكمة والصنع المستند من آية « وفى الارض قطع متجاورات وجنات من أعناب وزرع ونخيل صنوان وغير صنوان يسقى بماء واحد ونفضل بعضها على بعض فى الاكل ان فى ذلك آيات لقوم يعقلون » ، بحر الكلام ص ١٤ — ١٥ .

١٠ لا نهاية (٦٣) . لقد كان القول بالطبائع أكبر رد فعل على القول بالحدوث . فالطبائع رد للأشياء استقلالها ورفض لجعلها تابعة لقدرة مشخصة خارجة عليها . فهو تفسير بالعلل المباشرة الداخلية لا بالعلل الاولى الخارجية (٦٤) . وقد يمثل تفسير الظواهر بطبائع الاشياء تفكيراً علمياً مرحلياً الا انه بالنسبة الى الفكر اللاهوتى يمثل تقدماً سكرياً هائلاً . واذا كان يمكن الان نقض الطبائع علمياً فانه لا يمكن نقضها بالنسبة للفكر اللاهوتى لانها تمثل تقدماً بالنسبة له . فالطبائع كانت آخر ما وصل اليه العصر من فكر علمى ابان سيادة الفكر اللاهوتى ، وهو الصراع الذى مازال موجوداً فى وجداننا القومى حتى الآن (٦٥) . وتفسير الاشياء بالرجوع الى الاشياء ذاتها ، الطبائع الاربع أو الخمس أو بالعمليات الطبيعية فى الاشياء مثل الامتزاج والاختلاط ، التولد والفطرة أولى مراحل الفكر العلمى (٦٦) . ليس الخلاف اذن فقط فى معرفة الله استدلالاً كما تريد الاشاعرة أو اضطراراً كما يريد الطبائعون بل الخلاف الاساسى فى تصور الطبيعة من خلال تصور دينى كما يفعل الاشاعرة أو من خلال

(٦٣) اختلف الدهرية على ثلاثة مذاهب : ١ — أصحاب الهىولى الذين يقولون بحدوث الاعراض وأن الاجسام سابقة عليها . ب — ازلية الدهرية الذين يقولون بأن الاعراض حوادث لا حادث منها الا وقباه حادث الى ما لا نهاية ، ج — الذين يقولون ان الاعراض قديمة فى الاجسام تكمن وتظهر ، كل عرض ظهر كمن ضده ، واذا ظهرت الحركة كمن السكون ، واذا ظهر السكون كمن الحركة . اصول الدين ص ٥٥ — ٥٦ ، التمهيد ص ٥٢ — ٦١ .

(٦٤) عند معمر ، ليس فى السموات والارض واختلاف الليل والنهار دليل على الله ولا شاهد على وحدانيته ، وعند هشام بن عمرو الفوطى ولا تأليف وانقراق يدل على الله وذلك لان هيئات الاجسام كلها لا تدل ليس فى العالم لون ولا طعم ولا رائحة ولا حر ولا برد ولا يابس ولا بلة على خالقها ، الانتصار ص ٥٧ — ٥٩ .

(٦٥) يمثل شبلى شميل ، ويعقوب صروف ، ونقولا حداد ، وسلامة موسى ، واسماعيل مظهر ، وزكى نجيب محمود ، والقصيمى ، وفؤاد زكريا هذا التيار فى مقابل الفكر الدينى القديم .

(٦٦) انظر رفض امام الحرمين لموقف الطبائع وتفسيرهم الظواهر الطبيعية بالقوة والجذب والطرده فى « النظمية » ص ١١ — ١٣ .

تصور علمى كما يفعل الطبائعيون . هل يتم تفسير الطبيعة بعقل خارجية أم بعقل داخلية ؟ هل الطبيعة مستقلة بذاتها أم أنها تابعة لغيرها ؟ هل تدرك بالحواس وبالعقل كفكر طبيعى أم أنها افتراض ايمانى كفكر الهى مطلوب ؟ وقد تكون صورة الاجرام السماوية بحركاتها الدائرية صورة تشبيهية للقدم عند « المنجمين » (٦٧) .

والحقيقة أن القول بقدم العالم لا يعنى تعطيل الصانع عن الصنع بل تنزيها له عن الاشتغال بالعالم والتدخل فى قوانين الطبيعة ، وإثباتا لحكمته فى ترك العلمية والغائية ، وتركها للحرية الانسانية للعمل فى العالم ، وللعلم الانسانى لاكتشاف قوانينه (٦٨) . الباعث على نفى الصانع باعث شرعى وهو الحفاظ على استقلال العالم والحفاظ على الحرية الانسانية فيه . وان اثبات الصانع ليس له باعث آخر الا القضاء على استقلال العالم ونفى

(٦٧) أنكر هشام وعباد أن تدل الاعراض على وجود الله ، مقالات ج ١ ص ٢٧٢ ، وقد علل الهشاميان ذلك بأن منها ما يثبت استدلالا ، وما يستدل به على البارى يجب أن يكون ضرورى الوجود ، الملل ج ٢ ، ص ١٣٤ — ١٣٥ ، لو دلت الاعراض على الله نظريا لاحتاج كل دليل منها الى دليل الى ما لا نهاية ، الفرق ص ١٦٢ — ١٦٣ ، الملل ج ١ ، ص ١٠٩ ، وبينما يروى ابن الراوندى عن هشام قوله بأنه ليس فى العلم لون ولا طعم ولا رائحة ولا حر ولا برد ولا يبس ولا بلة ولا تأليف ولا افتراق يدل على الله وذلك أن هيئات الاجسام كلها لا تدل على خالقها . ويروى الخياط أن هشام الفوطى كان يزعم أن الادلة على الله لا بد أن يعرف وجودها اضطرابا والاعراض انها يعرف وجودها باستدلال ونظر وانما عنده الاجسام التى يعرف وجودها حسا ومشاهدة لان الله اذا دل على نفسه فقد قطع عذرهم وأزاح علقهم ولا بد فى حكمته من أن يعرفهم ما نصب لهم من الادلة على نفسه ، الانتصار ص ٥٨ — ٥٩ ، غاية المرام ص ٢٠٣ — ٢١٢ .

(٦٨) يذكر الباقلانى أن للتعطيل خمسة وجوه : ا — تعطيل العالم عن الصانع . ب — نفى الصانع . ج — تعطيل عن الصفات . د — تعطيل عن الاسماء . هـ — تعطيل النصوص عن المعانى ، التهيد ص ١٢٣ — ١٢٦ .

الحرية الانسانية وهذا ما يفعله دليل الحوادث (٦٩) . وبالتالى كان موقف الملاحدة هو موقف الدفاع عن التنزيه ضد التشبيه وعن حرية الانسان ضد جبره ، « الله » مبدع لكل المتقابلات ، وخالق كل الاضداد دون تقدم أحدهما على الآخر ، مثل تقدم الوجود على العدم ، والوحدة على الكثرة ، والوجوب على الامكان . « الله » تعالى عن هذه الاضداد وخالقها دون أن يكون صانعا لها . « الله » هو الماهية المجردة عن أى صفات التشبيه ، ونيس ذلك « هذيا بين البطلان » بل حرص على التنزيه وخوف من الوقوع فى التشبيه (٧٠) . مع أن الامر عند الحكماء لم يخل من بقايا تشبيهه فى القول بعلّة أولى هى النفس او العقل او العلة او الفلك وهو شبيه القول بوجود كائن مشخص مع الاختلاف فى الدرجة والاتفاق فى النوع . انكائن المشخص أكثر تجريدا واقل جسمانية فى حين أن باقى الموجودات أقل تجريدا وأكثر حسية . والامر فى كلتا الحالتين عواطف انسانية ايمانية وعقلية ومواقف من العالم دينية أم علمية ، ومواقف من الله والانسان ، دفاع عن « الله » أم دفاع عن الانسان . وفى هذه الحالة لا تقل حجج التقدم دلالة على حجج الحوادث .

دليل الخلق أو الصنع اذن صورة أخرى من دليل الحوادث لاثبات الخلق أو الصنع . أى أنه يتجاوز اثبات الذات الى اثبات صفة ، قافزا من موضوع الذات الى موضوع الصفات . وبالإضافة الى ضعف الدليل

(٦٩) يبين الجوينى أن للحكماء فى نفى الصانع طريقين : أ - أن اثبات موجود قائم بنفسه مقدس عن الحادثات على ما يصير اليه الاسلاميون غير معقول . ب - ما يتعلق بالتعديل والتجويز ، أى أن فعل ما لا يتضمن ضررا ولا نفعا الى الفاعل ولا يدفع ضررا عنه من قبيل العبث والسفه ، الشامل ص ٢٢٣ ، انظر ايضا الانقصار ص ٣٤ - ٣٦ .

(٧٠) يعرض الاسفراينى لهذا الموقف قائلا « خالفت الملاحدة فى وجود الصانع أنه لا صانع للعالم ولا بمعنى أنه ليس بموجود ولا معدوم بل واسطة بل بمعنى أنه مبدع لجميع المتقابلات من الوجود والعدم والكثرة والوحدة والوجوب والامكان . فهو متمتع عن أن يتصف بشيء منها . فلا يقال له موجود ولا معدوم ولا واحد ولا واجب مبالغة فى التنزيه . ولا تخفاء فى أن هذيا بين البطلان ... هذا أقول كأنهم قصدوا بذلك أن مبدا الكل هو الماهية العسارية فى حد ذاتها عن جميع الصفات » ، الاسفراينى ص ٥٢ .

وبنيته الداخلية وتصور الله كصانع وليس كخالق وهو التصور البدائي
لنشأة الكون (٧١) ، وإبطال كل فعل للطبيعة ، وانكار لقوانين العلم ،
وتفسير الظواهر بعلم خارجية وليس بعلم داخلية فان مخاطر هذا
الدليل وآثاره السلبية على الحياة الاجتماعية والسياسية عظيمة . اذ
يؤدى الى تصوير العالم فى حالة ضياع ، وأن « الله » هو الماسك له ،
فكما إنه صانع له فهو مفن له (٧٢) . فى حين أن قدم العالم قد يعطى
أهمية للعالم لأنه ماسك نفسه بنفسه ، اله مثل « الله » ، أو يجعل
« الله » داخلا فى العالم وليس خارجا عنه ، وبالتالي ينشط « الله »
فى العالم وبسببه ومن خلاله وليس من فوق العالم ، ورغما عنه ، وضد
قوانينه . كما أنه يجعل الانسان يعيش فى عالم كله الوهية وعالية فى آن
واحد . ومن ثم يحى الانسان نفسه ومجتمعه من الوقوع فى مخاطر
الازدواجية ، والروحانية الفارغة التى تنقلب الى مادية صريحة كرد فعل
أو الى مادية مقنعة كخلاف وستار .

ولقد تميزت الظروف والمآبسات عند القدماء وعندنا اليوم . كان
موضوع قدم العالم الذى دافع عنه الدهريون والطبائعيون والحكماء
و« الملاحدة » دفاعا عن الفكر العلمى والانسانى يمثل خطرا على العقيدة
الدينية الجديدة كما تصورهما المتكلمون فى صورة الخلق من عدم كتصور
بديل عما كان موجودا فى البيئات الدينية والحضارات المجاورة . ظهرت
الحجج التفصيلية عند القدماء لتفنيد قدم العالم اعتمادا على الجدل
والمحاجة العقلية بمفاهيم عصرهم مثل الحركة ، والسكون ، والجزء ،
والعلة ، والسبب ، والمؤثر حتى انتصرت العقيدة الجديدة وانتشرت ، ولم
يعد أحد اليوم من العامة يعتقد بقدم العالم . ولكن الحال قد تغير الآن .

(٧١) يصف الاشعري دليل تحول النطفة الى العلقة ثم الى اللحم
واندم والعظم أو تحول طفل شابا وكهلا وشيخا دون أن ينقل نفسه من
حال الى حال ، ويثبت استحالة أن تكون المادة قديمة لان القديم لا يجرى
عليه التغير ، اللحم ص ١٧ - ١٩ ، وايضا ، بحر الكلام ص ١٤ - ١٥ .

(٧٢) صحة افناء العالم من صانعه ، أصول الدين ص ٨٧ - ٨٨ .

ولم تعد نظرية قدم العالم تمثل خطرا على الامة اليوم (٧٣) . بل ان الذى يهدد موقفهم من العالم ووعيمهم به قد يكون خلق العالم من عدم فقد تحول فى تصور العامة وربما الخاصة أيضا الى جعل الله ساحرا ، خالقا من عدم ، كمن يخرج العصفور من كم المعطف أو الذى يفتح يده ويقبض الهواء فيخرج منه شيئا مرئيا ، وبالتالي تحولت العقيدة الى أحد روايد الفكر الفيبى الاسطورى (٧٤) . واصبح تصور الله قادرا على كل شيء عاملا مساعدا لترجيح القدرة على العلم ، مما جعل ذلك يؤثر فى النظم الاجتماعية والسياسية فى صورة الحاكم القادر على كل شيء ، والذى تفوق قدرته علمه كما تؤدى عقيدة الخلق من عدم الى تدمير العالم ، واعتباره وجد بعد ان لم يكن موجودا ، وبالتالي فلا أساس له بوجود . ومادام موجودا من عدم فانه يصير لا محالة الى عدم ، وبالتالي يؤدي القول بالخلق من عدم الى الفناء الى العدم فيصبح العدم أساس الوجود فى البداية والنهاية ، ويصبح على نقض الله الموصوف بأنه موجود ، والذى يرمى الدليل اثباته . فقد العالم استقلاله فى شعورنا القومى ، وغذى ذلك موقف الصوفية منه عندما أصبح التصوف أساس الاشعرية المتأخرة . ولم نستفد من ميزات الخلق من العدم وهى الجدة والابتكار والابداع ، والتمايز الكيفى ، واختلاف المستويات . ومحونا صفة

(٧٣) هذا باستثناء « الرد على الدهريين » للامغانى ردا على بعض الفرق المادية فى الهند فى معرض الرد العالم على المادية الغربية لدى دارون والاشتراكيين والشيوعيين والعدميين .

(٧٤) أصول الدين ص ٧٠ ، العضدية ص ١٥ — ١٧ . وفى ذلك يقول البغدادي « فى أن صانع الحوادث أحدثها من لا شيء . ذهب الموحدون الى أن الصانع خلق الاجسام والاعراض ابتداء لا من شيء . وقالوا لم تكن الحوادث قبل حدوثها أشياء ولا أعيانا ولا جواهر ولا عوارض . وبعد أن أحدثها صانعها يصح منه نقلها من صورة الى صورة وإخراج جنس مخصوص من بين جنسين مختلفين فى الصورة كإخراج البغل من بين الفرس والحمار ، والسمع والعسبان من بين الذئب والضبع ونحو ذلك » أصول الدين ص ٧٠ ، ويرفض ابن حزم أى مصلحة بين النظريتين أى القول بقديمين ، الله والعالم بناء على قدم العلة والمعلول معا ويرفض من قال « ان العالم لم يزل وله مع ذلك فاعل لم يزل » الفصل ج ١ ، ص ١٩ — ٢٠ .

الانسان وانتزعتها منه ونسبناها الى « الله » مما يكشف عن عجز الانسان عن الخلق وتعويض هذا العجز عن طريق نسبتها الى الموجود الكامل وتحققها فيه . لم تعد اليوم مخاطر من قدم العالم . فلا يوجد أحد ينكر أن « الله » موجود ، أو يثبت أن العالم قديم كما يتصور القدماء لا خالق ولا صانع له ، وجد من شيء مسبق . فقد كسب القدماء المعركة ، وما زالت آثار انتصارهم موروثة . لا توجد ديانات أو ملل قديمة يخشى منها . هنا أيديولوجيات مشابهة للمادية القديمة وهناك فلسفات علوم ولكنها مدعمة بالعلم ولا تمثل خطرا على وجدان المعاصرين . بل انه يمكن التعرف على مميزاتها وإدراك آثارها . فهي ترد الاعتبار الى العالم المفقود ، وتبطل الوعي الفارغ ، وتعيد العالم الى بؤرة الشعور واهتمام الانسان ، فيصبح الانسان ميدانا للنشاط ، ويجد الانسان العالم بعد أن فقدده ، ويعمل فيه بعد أن انعزل عنه ، ويدخل اليه بعد أن خرج منه . كما تبعث فيه الفكر العلمي الكلي القائم على الاتصال حتى يتطبع به ، ويجد الصلة بين العلة والمعلول ، والعلاقة بين التقدم والتأخر . تجعل « الله » قريبا من العالم ، عاملا فيه ، داخلا اليه فتعيد الى الله فاعليته في العالم كما أعادت النشاط الى الانسان . ترد الاعتبار الى المادة وأنها ليست مضادة للروح بل متحدة بها فتحيا المادة ويعود الى الروح مضمونها .

٤ — دليل الجوهر الفرد : ودليل الجوهر الفرد صياغة أخرى لدليل

الحدوث ، وأقل منه ظهورا في المؤلفات الكلامية وكأنه تفريع صغير على دليل الحدوث . ويتم عرضه في مبحث الوجود أكثر مما يتم عرضه في أدلة اثبات الصانع في موضوع الذات (٧٥) . ومن مميزاته أنه دليل علمي ، يجعل الشعور في موقف طبيعي من العالم من أجل نشأة العلم عن طريق

(٧٥) يصوغه ابن رشد في مقدمتين ونتيجة على النحو الآتي : ١ — تتركب الاجسام من اجزاء لا تتجزأ . ب — الجزء الذي لا يتجزأ محدث . ج — الاجسام محدثة ، منهاج الأدلة ص ١٣٥ ، ويتفق عليه الاشاعرة والمعتزلة بالرغم من اختلافهما في عدد الاجزاء بين الواحد والجزيئين والستة والثمانية والعشرة والست وثلاثين جزءا ، الشامل ص ١٥٧ — ١٦٠ .

انبحث عن الجزئيات واتباع منهج التحليل والتدقيق حتى الوصول الى الجزء الذى لا يتجزأ . وقد كان هذا الدليل أحد مصادر نظرية الذرة عند القدماء . ولكن ماذا يقال أمام العلم الحديث الغربى الآن الذى يجعل الجزء الذى لا يتجزأ يتجزأ الى جزئيات بالفعل وأنه يمكن التجزئة الى ما لا نهاية ، ثم يتحول الكم الى كيف والمادة الى طاقة ؟ ولكن عيوب الدليل أكثر من مميزاتة . فهو يقوم على وهم خاطئ لا وجود له لا فى الذهن ولا فى الواقع . فالحق لا ينقسم الا بالوهم والافتراض والخيال . شئ واحد ، جزء واحد أو كل واحد لا ينقسم الا افتراضا ولا يمكن قسمته بالفعل الى قسمين ، وكل قسم الى قسمين . فذلك يستحيل عملا نظرا لوجود أقسام صغيرة يصعب قسمتها حتى ولو بأباليب العلم الغربى الحديث . هو افتراض عقلى خالص لا وجود له بالفعل ، قائم على إبراز مشكلة الجوهر الفرد الذى لا ينقسم ومن ثم يحتاج فى تبرير وجوده الى غيره وكان القسمة تعديه فان استعصى عليها احتجاج الى تبرير لوجوده ! وقسمة الشئ الى شيئين ثم قسمة كل شئ منهما الى شيئين الى ما لا نهاية افتراض عقلى خالص . الشئ لا ينقسم ، وان انقسم يكون شيئين ، ولا يمكن القسمة بالفعل حتى يتم الوصول الى المتناهى فى الصغر . كل ذلك تمرين عقلى لمثنين يركب ذاته حتى يسمح له بإثبات جوهر فرد يقدر على قسمته ومن ثم يحتاج لتبرير وجوده الى غيره . الغير عنده حل لكل المسائل الا الذات . ولا تفهم الامور بالرجوع الى الذات بل بالرجوع الى الغير وهو ما ترسب فى وجداننا القومى حتى الآن بالاعتماد على الغير لا على الذات ، وباستبعاد الطول الذاتية والقاء التبعية على الآخرين . وما المانع أن تستمر القسمة افتراضا الى ما لا نهاية حتى نصل الى المتناهى فى الصغر الذى ينقسم الى ما لا نهاية ؟ فالتوضوع باق الى الابد طالما له ثقل حتى ولو تحول الى طاقة كما هو الحال فى العلم الحديث الغربى ، فالطاقة لها ثقل . ولو انقسم بالفعل فان الشئ لا يصبح شيئا . لو انقسم الانسان الى نصفين فانه لا يكون انسانا ولو انقسمت الشجرة الى قسمين فانه لا تكون شجيرة . يأخذ الشئ معنى جديدا ويصبح شيئا جديدا مخالفا للاول . لكل شئ وحدته ومعناه وبنائه واسمه . الشئ لا يعنى الجماد بالضرورة بل قد يعنى الشئ الحى الذى يدل على معنى وحقيقة . وان افتراض الجزء الذى لا يتجزأ حتى ولو كان موجودا بالفعل لا يثير بالضرورة سؤال النشأة عن طريق البحث عن علة مشخصة

تكون هى سبب وجوده . قد يكون هو سبب وجوده من نفسه ، وسبب نشأته من نفسه ، موجود فى الطبيعة ، وجوده من ذاته ، وأن يكون به نوع من وجوب الوجود . وسؤال النشأة نفسه سؤال دينى وليس سؤالاً عقلياً يقوم على أن لكل معلول علة فى حين أن المعلوم يمكن البحث فيه عن قوانين حركته الخاصة من أجل معرفتها والسيطرة عليها واستخدامها فى الحياة العملية دون طرح سؤال النشأة (٧٦) . وبالتالي يمكن خطأ الدليل فى الانتقال من القسمة الى السببية . فعلى فرض الوصول الى جزء لا يتجزأ فلماذا يستدل منه الى أنه يحتاج لتبرير وجوده الى غيره ، الى قدرة اعظم منه هى قدرة « الله » . وأيها أولى ؟ اثبات وجود الله القادر عن طريق الجزء الذى لا يتجزأ والمتناهى فى الصغر أم عن طريق المتناهى فى الكبر حتى يكون جديراً باثبات قدرة الله ؟ فالقدرة على الاكبر أجدر بالاثبات من القدرة على الاصغر . وحتى على افتراض أن سؤال النشأة سؤال شرعى فإن الدليل يثبت أن الجزء الذى لا يتجزأ له صانع وله علة دون أن يثبت بالضرورة أن هذه العلة هو « الله » . يحتوى الدليل اذن على حلقة مفقودة ، وخطوة لم تتم ، وقفزة شعورية وهو الانتقال من الصانع الى « الله » أو من العلة الى « الله » . كما يثبت الدليل « الله » خارج العالم ، وخارج الاشياء ، متقدماً عليها ، سابقاً لها ، أفضل منها . وهى نظرة متطهرة لله تفصله عن العالم ، تجعل العالم اقل منه مرتبة مما يسهل بعدها الوقوع فى التصوف والاشراق من ناحية « الله » وفى المادية أو العدمية من جانب العالم . وقد يوحى فى الظاهر أنه يثبت « الله » مبصلاً بالعالم ولكن تقتصر وظيفته على تفسير نشأة العالم ، وهذا اقلال من قدرته كما يتصوره المتكلمون (٧٧) . وما المانع أن يكون التسلسل الى ما لا نهاية أو أن يكون التسلسل عن طريق الدور ؟ لماذا يجب الوقوف بالضرورة الى واجب بذاته ليس ممكناً وأن يقف خط التسلسل أو أن يكون

(٧٦) هذا هو معنى أحد الاعتراضات الموجهة لمسلك بعض المتأخرين وهو جواز أن تكون العلة التامة هو الممكن نفسه ، المواقف ص ٢٦٧ .
 (٧٧) وهذا هو معنى اعتراض أن علة المجموع قد لا تتشعر بالمتناهى ، المواقف ص ٢٦٧ .

بين العلة والمعلول، اثر متبادل ، كل منهما علة للآخر ومعلولا له ؟ يبدو أن الفكر الدينى هنا لم يصل بعد الى درجة كافية من العقلانية وظل اسير الوجدان الدينى . ان مفاهيم الوجود بالذات ، والوجود بالغير وهما أساس الاستدلال فى البراهين على وجود الله ، كلها مفاهيم تعكس الصراع بين الفكر الدينى والفكر العلمى . فالفكر العلمى يقوم على الوجود بالذات وتفسير الشئ من داخله فى حين يقوم الفكر الدينى على الوجود بالغير وتفسير الشئ من خارجه ، وهو التفسير الذى سرعان ما يتحول الى موقف سياسى واجتماعى بتفسير كل شئ فى المجتمع من خارجه ، مظهرة شعبية ضد النظام بفعل المندسين والعملاء أو اعتبار الشعب كله موجودا بغيره فى حين يكون الحاكم هو الموجود بذاته . ان هذه المفاهيم كلها مفاهيم اعتبارية تعبر عن مطلب شعورى وليس لها أى أساس فى الواقع ، فالواجب بالذات ، والواجب بالغير ، والممكن ، والقديم والحادث كلها مفاهيم انسانية يسقطها الانسان على الواقع حتى يفهمه من أجل التكيف المعرفى مع العالم كى يصبح العالم مفهوماً فيعيش الانسان فيه مدركاً فاهما فى عالم يحكه العقل وتصدق عليه المفاهيم . الواجب فى الحقيقة هو الواجب الاخلاقى ، والممكن هى قدرة الانسان على الفعل ، والقديم هو العمق التاريخى للانسان ، والحادث هى الجدة والمعاصرة ، والموجود بذاته هو الشعور بالاستقلال ، والموجود بغيره هو الشعور بالتبعية . ويكشف أى دليل على اثبات وجود « الله » على وعى مزيف ، فالغاية فى الظاهر تبدو اثبات تناهى الاجسام وهى غاية الهية مقلوبة على الطبيعة أى اثبات لا تناهى « الله » (٧٨) . والوعى الشرعى بالعالم هو القادر على اعادة اللاتناهى الى العالم دون البحث عن تعويض عنه واجهاد العقل فى البحث عن الدليل .

٥ — دليل الامكان : ودليل الامكان أقل شيوعاً من دليل الحدوث بالرغم من أنه يفيد نفس المعنى وله نفس البناء . الا أنه ظهر عند المتأخرين بعد

(٧٨) يرى انتقاضى عبد الجبار أنه يمكن ابطال الاستللال على قدم الاجسام بأنها غير متناهية باثبات الجزء الذى لا يتجزأ ، المحيط ص ٣٥ — ٣٦ .

سيادة علوم الحكمة على علم أصول الدين . وهو مبنى على أحكام العقل الثلاثة : الوجوب والامتناع والامكان . لذلك كانت المعلومات ثلاثة : أقسام الواجب لذاته والممتنع لذاته والممكن لذاته ومنها يتم الانتقال الى أنواع الموجودات الثلاثة : الواجب والممكن والممتنع (٧٩) .

وللدليل صياغات بسيطة وأخرى مركبة . فمن الصياغات البسيطة يعطى القدماء ثلاثا (٨٠) : الاولى لما ثبت أن العالم ما كان موجودا ثم صار موجودا فحقيقة العالم قابلة للعدم وقابلة للوجود . وكل ما كان كذلك فرجحان وجوده على عدمه لاجل ترجيح مرجح مثبت أن وجود العالم محتاج الى مؤثر وموجود . والحقيقة أن هذا الدليل به عيوب ثلاثة رئيسية . الاولى انه يشكك في وجود العالم ثم يوقن به عن طريق الايمان بأنه كان معدوما ثم وجد بافتراض الخلق . ومن الناحية العقلية الصرفة ودون اعتبار لاية مسلمات دينية سابقة نحن لا ندرى هل كان العالم غير موجود ثم وجد ام لا . فنحن نولد في عالم موجود ، ونشرب فيه ، ونعمل في العالم ، ونمارس نشاطنا فيه . انما افتراض عدم وجوده ثم وجوده افتراض ناتج عن الايمان من نظرية الخلق التي تفترض وجود الله السابق على العالم وأن عدمه هو الأساس ، وإن الوجود منبثق من عدمه ، وهذه هي العدمية المحضنة ، وكان الموقف الايماني والموقف العدمي واحد . والثاني هو افتراض فناء العالم وتحويله الى عدم بعد أن وجد من عدم وهو افتراض ناتج ايضا عن مسلمة دينية هي عقيدة الفناء وليس برهانا عقليا . نحن نعيش في العالم ، ويتركه الآخرون ، ولا يتوقف نشاطنا فيه بدليل فعلنا المستمر من خلال الافكار والافعال والآثار التي نتركها . نحن نرى الناس يغيبون عنه ولكن لم يشاهد أحد فناء العالم أى أنه عدم بعد وجوده . والثالث هو أن ايجاد سبب أو مرجح للوجود لا يكون بالضرورة عن طريق مرجح

(٧٩) يقول الآمدى « القسمة العقلية حصرت المعلومات في ثلاثة أقسام : واجب لذاته ، وممتنع لذاته ، وممكن لذاته . فالعالم اما ان يكون موجودا أو متفعا أو ممكنا » غاية المرام ص ٢٥٠ — ٢٥٢ .

(٨٠) يعرض الرازى لهذه الصيغ البسيطة للدليل في المسائل ص ٣٤٠ — ٣٤٢ .

خارجى بل يمكن أن يكون عن طريق سبب داخلى ، هذا على افتراض صحة الانتقال والتحول من العدم الى الوجود .

والصيغة الثانية هى أن الموجودات اما واجب الوجود او ممكن الوجود او البعض واجب والبعض ممكن ، واستحالة أن يكون الكل واجبا نظرا لاستحالة أكثر من واجب وجود واحد ، واستحالة أن يكون الكل ممكنا لحاجة الممكن الى الواجب . والحقيقة أن قسمة الواجب والممكن قسمة ايمانية خالصة ، عاطفة دينية صرفة يقوم العقل بتنظيمها عن طريق التمييز بين مستويات فى علاقة راسية بين الأكثر شرفا والاقل شرفا . واجب الوجود مجرد مطلب أخلاقى ، ونزوع نفسى نحو غاية ، وحاجة انسانية وتطلع الى الكمال الذى لم يتحقق ، وكل شئ أمانا واجب أو ممكن مثل الجوهر والعرض والقديم والحادث ، واجب لانه موجود أمانا باستمرار وممكن لانه يتغير ويتقلب . فلا استحالة هناك أن تكون كل الموجودات واجبة وممكنة فى آن واحد دون قسمة من صنع الإيمان انعقل . وقد تكون كل الموجودات ممكنة لانها قابلة للتحقيق والتغير من خلال الفعل والنشاط الانسانى. أى بدافع الوجوب الاخلاقى . فالدليل لا يثبت وجودا واجبا خارجا عن العالم بل يصف عملية التحقق ومبداً النشاط الانسانى من الوجوب الى الامكان ومن الامكان الى الوجوب .

والصيغة الثالثة أن الاجسام متماثلة فى الجسمية مختلفة فى الصفات، وسبب الاختلاف ليس جسما لاستحالة التسلسل الى ما لا نهاية ، والمؤثر ليس بالطبع والايجاد بل بالقصد والاختيار لان الطبع واحد ولا يختلف ، اذن هو بالقصد والاختيار . والحقيقة أن سبب التشابه والاختلاف بين الاجسام قد تكون الاجسام ذاتها وتركيبها وطبائعها أى أنه يرجع الى الطبع والى قوانين الطبيعة وليس الى القصد والاختيار . فالاختيار مقولة انسانية تعبر عن حرية الامعال يسقطها المتكلم الاشعرى على الطبيعة ثم يتنازل عنها بعد ذلك ويعزوها الى المطلوب اثباته وبالتالي يحيل الدليل من مستوى الطبيعة الى مستوى خلق الافعال .

وتتناول الصيغ المركبة بين الدليل الموجز فى مقدمتين او المفصل فى ثلاث مقدمات تثبت المقدمة الثالثة بثلاث مقدمات أخرى او المفصل فى

اربع طرق كل منها دليل بحد ذاته على انفراد . فالصيغة المزدوجة من مقدمتين : هي ١ — العالم بجميع ما فيه جائز أن يكون على مقابل ما هو عليه . ب — الجائز محدث ، وله محدث أى فاعل صيره بأحد الجائزين اولى منه بالآخر (٨١) . والصيغة الثلاثية المفصلة هي : ١ — العالم متعير ومتكرر . ب — وكل متكثّر ومتغير فهو ممكن الوجود بذاته . ج — اذن وجود العالم بايجاد غيره وذلك الغير يستحيل أن يكون مرجحا لثلاثة اوجه : ١ — أن الوجود والذات لا اختلاف فيهما بين موجود وموجود . ٢ — أن الجائزات بأسرها متماثلة من حيث هي جائزة . ٣ — ان الواحد بذاته مهما كان بينه وبين الموجب مناسبة أو تعلق ما ، لم يقض العقل بصدور أحدهما عن الآخر . اما الصيغة الرباعية المتأخرة فانها تقوم على مبحث الجوهر والاعراض والاستدلال منها الى اثبات الصانع اما بالحدوث أو الامكان . والحقيقة انه بنائى ثنائى وانما الخلاف فى اللفظ . فالحدوث هو الامكان ولكن بلفظين مختلفين ، الاول من الطبيعة والثانى من ما بعد الطبيعة . وهو نفس التقسيم الرباعى عندهما يستبدل لفظ الذات بلفظ الجسم وبالتالي تكون الاحتمالات أربعة : الاول امكان الذوات ، والثانى حدوث الذوات ، والثالث امكان الصفات ، والرابع حدوث الصفات (٨٢) . والطريقة الاولى وهى الاستدلال بحدوث الاجسام طريقة الخليل فى القرآن مما يدل على انه لا شأن له بالحضارات المجاورة أو بأقوال الحكماء (٨٣) ، وهى مركبة من مقدمتين ، الاولى أن العالم محدث والثانية ان كل محدث له محدث . وبالتالي يكون هو محدث الاعراض بدليل انقلاب النطفة علقة ثم مضغة ثم لحما ودما ولا بد من مؤثر وهو ليس الانسان أو أبويه . والحقيقة أن الاعتراض على الدليل وجود عند القدماء وهو « لم لا يجوز

(٨١) انظر مناهج الادلة ص ١٤٤ — ١٢٩ .

(٨٢) يقول الرازى « قد عرفت أن العالم اما جوهر واما اعراض ، وقد يستدل بكل واحد منهما على وجود الصانع اما بإمكانه أو حدوثه ، فهذه وجوه أربعة » ، المحصل ص ١٠٦ — ١٠٨ ، معالم أصول الدين ص ٢٦ — ٢٩ المواقف ص ٢٢٦ .

(٨٣) هو الدليل الذى ينتهى فيه ابراهيم بقوله « لا أحب الآفلين » .

م ٤ — التوحيد

أن يكون المؤثر هو القوة المولدة المركوزة في النطفة « ؟ والرد بضرورة الشعور والاختيار والقصد لا يستدعى بالضرورة وجود كائن مشخص إذ يمكن أن تكون الطبيعة واعية من خلال الغائية والقصدية . والطريقة الثانية الاستدلال بالإمكان كما تم . نقبل الاستدلال بالحدوث للأجسام . والطريقة الثالثة الاستدلال بحدوث الاعراض واقامة الدليل على أنه واجب الوجود ويستحيل أن يكون أكثر من واحد وأن نشاهد الأجسام كثرة ممكنة وكل ممكن له مؤثر . والطريقة الرابعة الاستدلال بإمكان الاعراض للأجسام متساوية في الجسمية مختلفة في الصفات واختلافها لا يعود الى الجسمية بل في حاجة الى مؤثر .

والحقيقة أن دليل الامكان له بعض المميزات كما لدليل الحدوث . إذ يعتمد على الامكانية وهي جوهر الحياة . فالامكانية تعنى الفعل بالقوة ، الشيء قبل التحقق ، الكون ، الخصب ، البناء ، ويوحى بالطبيعة في الظهور والطفرة والتطور والازدهار من خلال الفعل والجهد والعمل . فالعالم ممكن أي أنه قابل للفعل ، يظهر وينمو ، حياة وأمل ، غاية وهدف ، قصد واتجاه ، تحقق ونشاط . كما يقوم على نظرية عقلية ممكنة هي نظرية أحكام العقل الثلاثة ، الوجوب والامكان والاستحالة ، وهي نظرية يصعب نقدها لأنها تعتمد على طبيعة العقل وبناء الفكر البشري ، وبالتالي فهي بديهية يمكن لكل انسان أن يعقلها وأن يطبقها ، لا فرق بين دين ودين ، وعقيدة وعقيدة . وإذا كان الامكان يعنى التغير ، والتغير مشاهد بالحس اعتمد الدليل أيضا على شهادة الحس بالاضافة الى أوائل العقول .

ومع ذلك فللدليل عيوب كثيرة ، منها ما هو خاص بالمنطق ، ومنها ما يتعلق بالطبيعة والفكر العلمى ، ومنها ما يرتبط بالدين والفكر اللاهوتى . فمن حيث منطق الدليل لا يمكن اثبات تصور ميتافيزيقى مثل امكان العالم بمشاهدات حسية مثل الاعراض وأن العالم مركب . فنوع المقدمات لابد وأن يتفق مع نوع النتائج ، وأن يبقى الاستدلال على نفس المستوى من الحكم . كما أن شهادة الحس بأن الأجسام متماثلة تنتهى أيضا الى أن الأجسام مختلفة وبالتالي لا تكون شهادة حس كاملة بل ابتسار لها ، ورؤية جزئية ، شهادة حس تقوم على وجهة نظر موجهة بموقف ايمانى

انفعالي وجداني . ان العالم يمكن أن يرى ليس فقط على أنه مركب وكثير بل أيضا على أنه بسيط وواحد ، كلاهما ممكن . بل ان الثاني أقرب الى الميتافيزيقا وبالتالي يتفق مع نوع النتائج المطلوبة . ولا يمكن الانتقال من مقدمة عن الامكان الى نتيجة عن الحدوث لان الامكان والحدوث لفظان مترادفان يشيران الى نفس المعنى، الاول لفظ ميتافيزيقي، والثاني فيزيقي . ان أقصى ما يمكن أن يشير اليه الدليل هو حاجة الذهن الى نقطة بداية مطلقة أو ما يسمى بواجب الوجود ، وهو ما يعبر عن حاجة معرفية خالصة ، وهي البداية بالاوليات والمصادر كأساس لاي نسق دون تشخيص لها في موجودات مشخصة . هي وظيفة معرفية وليست حقائق انطولوجية . ومن ثم كانت ضرورة النهاية الى واجب مطلق تضع نهاية للعالم وللذهن معاً ، ويستحيل معها تصور تقدم مستمر الى الامام مما يوقف الشعور الانساني وهو على عكس ما يهدف اليه تعالى الذي يعنى انتقدم المستمر ، والتجاوز ، وعدم الوقوف عند صياغات أخيرة لاية ماهية والا وقعنا في القطعية والمذهبية وخططنا بين العلم كبحت مستمر واحد مراحل وصياغاته . تعنى الضرورة على هذا النحو في الدليل الانتهاء الى نقطة معينة ليس بعدها شيء ، صياغة أخيرة ، وبالتالي اعلان العجز والتسليم ، والقاء السلاح والتوقف ، على عكس التسلسل الى ما لا نهاية الذي يفيد تعالى المستمر والتجاوز الدائم . وما زال الدليل يقوم على برهان الخلف أى أنه دليل سلبي بمعنى أنه يبطل الاحتمالات كلها الا احتمالا واحداً فثبت نظرا لبطلان غيره ، وهو أقل يقينا من الدليل المثبت للشيء وليس للناهي عن ضده . وقد لا يكون الحصر شاملا ، وقد لا يكون النفي للاحتتمالات كلها نفيا . كما تبدو بعض المفاهيم متناقضة مثل مفهوم ممكن الوجود فليس هناك ممكن لذاته بل ممكن بغيره أو واجب بغيره ، فالذات تعنى الاستقلال في حين يعنى الممكن التبعية للغير .

ويكشف الدليل عن زحزحة الفكر الطبيعي العلمى جانبا لحساب الفكر الدينى . يقوم الدليل على القسمة التى تكشف بدورها عن ثنائية متطهرة كقناع للايمان الدينى التقليدى ، وبالتالي توضع المستويات الثلاثة في وضع راسى أعلاها الواجب وأقلها المستحيل وأوسطها الامكان . في حين أن الفكر العلمى لا ينقسم بل يحل ، ولا يرتب ويفرق بل يداخل ويجمع ، وتتسلسل فيه الامور تسلسلا دائريا الى ما لا نهاية ، فالشيء

يكون علة ومعلولا ، اثرا ومؤثرا ، فاعلا ومنفعلا . الطبيعة متداخلة ، وحدة عضوية واحدة دون ما حاجة الى الخروج عليها . التفكير العلمى دائرى فى مقابل التفكير الطولى الدينى . الدليل كله ايمان عقلى مقنع . فكل شىء فى هذا العلم ممكن انما هو نتيجة مقلوبة لحكم ايمان مسبق بلان « الله » واجب الوجود ثم لزم ضرورة بعد ذلك ان كل ما سواه فهو ممكن ، وان الله واجب الوجود تجريد عقلى لموقف ايمانى يقوم على التسليم بوجود « الله » ، وقد تمت استعارة لفظ فلسفى هو واجب الوجود فى مرحلة غزو علوم الحكمة لعلم أصول الدين نظرا لانها اكثر عقلانية واحكاما . بل ان مقولتى الواجب بذاته ، والواجب بغيره اى الممكن مقولتان دينيتان تكشفان عن العلاقة التقليدية بين « الله » والعالم . « الله » هو الموجود بذاته ، والعالم هو الموجود بغيره ، وهو مجرد تغير لفظى للدلالة على مستوى اعم واكثر تجريدا . وخطورة هاتين المقولتين عندما تتحولان فى ميدان الاجتماع والسياسة لتحداث نوعين من العلاقة ، علاقة الاستقلال وعلاقة التبعية . كما تتحول صلة الله بالعالم الى صلة الحاكم بالمحكوم ، فيصبح الحاكم موجودا بذاته ، والمحكوم موجودا بغيره ، الحاكم مستقل ، والمحكوم تابع . فلا ينتهى هذا الدليل فقط الى القضاء على استقلال الطبيعة وحتمية قوانينها بل يجعل العالم كله ، الطبيعة والمجتمع ، خاضعا لسلطان قاهر . ويحتوى الدليل على قدر كبير من التشخيص ، واسقاط البعد الانسانى على الطبيعة و « الله » بما كما يبدو ذلك من الفاظ حاجة واحتياج ، ومرجح وترجيح ، وقصد وغاية . يقوم الدليل اذن على التشبيه ويكشف عن موقف وجدانى خالص فى عبارات مثل : لابت ، حاجة الاثر الى مؤثر ، حاجة التخصيص الى مخصص ، حاجة الممكن الى واجب ، وهى علاقة الاحتياج والعوز والتبعية ، وتنتقل الى العلاقات الاجتماعية على هذا النمط فتنشأ علاقات الاحتياج والتبعية بالرغم مما يبدو على الدليل من تجريد وطابع ميتافيزيقى . يكشف الدليل عن الجانب الوجدانى فى الانسان بفاهيم الاحتياج ، والافتقار ، والترجيح ، والاشتراك ، والاقتضاء ، والتأثير ، والتخصيص ، والمثابرة ، والاستفادة ، والقدرة ، والارادة ، والصدور ، والنقص ، والكمال (٨٤) . ان احتياج الممكن الى مخصص

(٨٤) ذلك واضح عند الآمدى بصورة خاصة ، غاية المرام ص ٩ — ٢٣ ، ص ٢٥٠ — ٢٥٢ .

وجعل المحتاج دون المحتاج اليه افتراض تشخيصي محض ، مجرد إثارة غبار من أجل ازالته فيما بعد ، ووضع مسألة من أجل حلها ، وبالتالي فهو تهرين عقلى يقوم على أساس وجدانى لاقتناع النفس والتكيف مع الذات ، تكيف العقل مع الوجدان حتى يصير العالم مفهوما . الأشياء على ما هى عليه بالطبيعة ، وتحولات الشيء تخضع لقانون طبيعى ، بالتفاعلات الداخلية وليس بأسباب الخارجية ، والتعليل الذاتى أكثر علمية من التعليل بالآخر . يكشف الدليل عن علاقات قوى بين الطرفين (٨٥) ، ولماذا الخشية من الابداع بالذات ؟ ولماذا يكون الابداع بالعلة الخارجية ؟ لماذا لا يكون الشيء سبب وجوده ؟ لماذا يكون وجودى مستمدا من غيرى ؟ بل ان الدليل لم يحرص على التنزيه ، وحول الوجود بذاته الى كائن ممسوخ لا غاية له ولا هدف ولا قصد امعانا فى التنزيه ونفى جميع مظاهر النقص الإنسانى كالاحتياج والافتقار ، فانقلب الى الضد وهو نفى القصد والغائية وبالتالي الانتهاء الى الموت . فكيف يمكن الترجيح دون قصد أو غاية ؟ وكيف يتم استبعاد الاحتمال المرجوح ؟ ولماذا يتم استبعاده ان كان ممكنا ؟ ولماذا لا يكون الترجيح اختيارا طبقا للحرية أو للصالح والاصلاح وليس مجرد عشوائية لا قصد فيها ولا غاية ؟ ان افتراض الشيء على غير ما هو عليه افتراض يقوم على الرغبة فى تدمير العالم ، ونفى أوضاعه ، وتجويل امكانيات لا وجود لها . فالشيء لا يمكن الا أن يكون على ما هو عليه ، فلا يصبح البرغوث فيلا أو الفيل برغوثا . ليس العالم ممكنا بهذا المعنى الذى يدمره . فاذا كان الممكن هو أن يكون الشيء على غير ما هو عليه فليس المحيط ممكنا لانه لا يمكن أن يكون على غير ما هو عليه فيصبح يابسا . ونيس الجبل الشاهق ممكنا لانه لا يمكن أن يكون على غير ما هو عليه فبصيح هوة سحيقة فى باطن الارض . اذا كان الممكن هو ما سوى « الله »

(٨٥) ويتضح ذلك أيضا فى خاتمة الدليل عند الآمدى بقوله « ولا محالة ان البارى متفرد بحقيقته عن جميع المناسبات والتعليقات فإيجاده لغيره بالذات لا يكون معقولا . فاذا قد امتنع الابداع بالذات وتعين أن يكون بصفة زائدة بها التخصيص وهى المعنى بالارادة . ومع ذلك فلا يلزم القول بلزوم القدم » غاية المرام ص ٢٥٠ — ٢٥٧ ، وأيضا قوله « القول بوجوب وجود موجود ، وجوده له لذاته ، غير مفتقر الى ما يسند وجوده اليه ، وكل ما سواه فوجوده متوقف فى ابداعه عليه » ، غاية المرام ص ٩ .

فإن العالم ليس ممكناً لأنه لا يمكن أن يكون على غير ما هو عليه ، ويصبح « الله » إلا السماء ولا الأرض ، ولا الشمس ولا القمر ، ولا النجوم ولا الكواكب بممكنات أى أن تكون على غير ما هى عليه والا اصطدمنا بقوانين الطبيعة الثابتة وبأوائل العقول وبمبادئ الميتافيزيقا وفى مقدمتها مبدأ الهوية ، وهو أن يكون الشيء هو هو وليس غيره ، وبدأ الاختلاف . وهو أن يكون الشيء هو غيره ، ومبدأ الثالث المرفوع وهو استحالة وجود وسط بينهما ، فالشيء لا يمكن أن يكون ذاته وغيره فى آن واحد . قد يكشف الدليل على هذا النحو عن انفعال دينى ، وتنبه لعاجز ، ورغبة مكبوتة لتغيير الواقع فى الخيال والوهم ، وليس فى الواقع بالفعل . بل إن الدليل كله يصطبغ فى نهاية الامر بما تواجهه الأدلة جميعاً من نقص فى بيان كيفية الانتقال من عالم الأذهان الى عالم الأعيان ، من أحكام العقل الثلاثة ، وهى أمور اعتبارية صرفة كما بان ذلك من « ميتافيزيقا الوجود » فى نظرية الوجود الى واجب الوجود بالفعل . يقوم الدليل اذن على حجة انطولوجية كافتراض مسبق . فهو ليس دليلاً أولانياً بسيطاً لأنه يعتمد على دليل آخر متضمن فيه وهو الدليل الانطولوجى . وتظهر هذه الصعوبة فى وصف أحكام العقل الثلاثة هل هى قسمة للمعلومات ، وهو ما يبدو من الدليل ، أو قسمة الموجودات ؟ وما الدليل على التوحيد بين المعلومات والموجودات الا افتراض الدليل الانطولوجى (٨٦) .

٦ — نقد الأدلة : هناك انتقادات عامة للدلالة كلها تقوم على إبطال التسلسل إلى ما لا نهاية ، وعلى ضعف منطق الاستدلال ، وعلى نوع المفاهيم والتصورات المستعملة اسقاطاً للمفاهيم الانسانية على الطبيعة

(٨٦) يشعر الأمدى بهذه الحاجة قائلاً « المستحيل هو القول بأن لانهائية فيما له وجود عينى وهو فى تعينه أمر حقيقى ، فلا أثر له فى القدح . فإن من نظر بعين التحقيق وأمعن فى التحديق علم أن هذه الامور وان كانت تقديرية ومعانى تجويزية وأنه لا وجود لها فى الأعيان فلا بد لها من تحقيق وجود فى الأذهان » غاية المرام ص ١٢ — ١٣ . ويقول أيضاً « والدليل يعتمد على الخيال وتصور للتناهى واللاتناهى ، يعتمد على التقديرات الوهمية والتجويزية الخيالية » وينتهى قائلاً « القسمة العقلية حصرت المعلومات فى ثلاثة أقسام ... أى أننا فى عالم الأذهان وليس فى عالم الأعيان » غاية المرام ص ٥٠ — ٢٥٣ .

لاحظ القدماء بعضها ورأى المحدثون البعض الآخر . فمن حيث منطلق الاستدلال ، تقوم الأدلة كلها على بطلان الدور والتسلسل مع أن كليهما ممكن . فالدور هو التفكير العلمى أى تبادل الأثر بين العلة والمعلول . فقد يكون الشيء علة نفسه ، علة ومعلولا فى آن واحد . السحاب علة للماء ، والماء علة للسحاب وهو المثل المشهور مثل « الدجاجة والبيضة » فلا وجود لدجاجة أولى أو لبيضة أولى . كما أن التسلسل ما لا نهاية لا يستحيل سواء من الأول الذى ينتهى بضرورة وجود علة أولى أو من الآخر الذى ينتهى بضرورة وجود أول . فذلك هو الفكر الدينى فى أقصى درجة من التجريد قبل أن يتحول الى فكر علمى . ولماذا التفكير بطريقة الرجوع الى الوراء للبحث عن العلة مرات عديدة وضرورة التوقف فى التسلسل الى علة مخالفة فى الطبيعة والكمال لكل الغل ؟ وحتى على فرض أن هناك تسلسلا الى ما لا نهاية فلماذا يكون التسلسل دائما طوليا فى خط مستقيم وليس دائريا فتكون العلة اللاحقة علة للسابقة والعلة السابقة علة لللاحقة دون أن يكون هناك سبق مطلق أو لاحق مطلق ؟ يبدو أن الفكر الدينى فكر طولى تراجعى فى حين أن الفكر العلمى فكر دائرى تقدمى (٨٧) . ولماذا يكون التسلسل الى ما لا نهاية مرفوضا ؟ أنه يمكن انذهاب الى العلل المباشرة ثم الى العلل الاولى دون أدنى حرج علمى ، وتكون صورة العلم بقدر البحث عن علل أولى للعلل المباشرة . بل أن التسلسل الى ما لا نهاية يكون باعنا مستمرا على تقدم العلم فى حين أن الوقوف عند علة مفترضة بالقفز عن طريق القلب يوقف العلم . فما دام العلم قد وصل اليها نفهم العلم بعد ذلك ؟ الحجة عن طريق التسلسل الى ما لا نهاية حجة عاطفية خالصة لان اللانهائى صياغة عقلية لعواطف التالى حتى اذا كان الامر متعلقا بالرياضيات أو الطبيعة أو ما بعد الطبيعية (٨٨) . كما يستحيل العلم « بالله » عن طريق ابطال الدور والتسلسل الى ما لا نهاية لان ذلك ابطال للفكر العلمى ، وايقاف للفكر العقلانى عن تقدمه وتحوله الى فكر علمى . فليس بديهيا تقدم المؤثر على

(٨٧) يعتمد الرازى خاصة لاثبات دليل الحدوث على ابطال الدور والتسلسل ، المحصل ص ١٠٨ — ١٠٩ .

(٨٨) اللع ص ٣٣ — ٣٤ ، الإبائة ص ٢٠ ، الانصاف ص ٣٣ .

الآثر أو العلة على المعلول . قد يؤثر الآثر في المؤثر ، والمعلول في العلة كما يؤثر الابن في الأب ، والتلميذ في الأستاذ ، والمنسوخ في الناسخ ، والجديد في القديم ، والحاضر في الماضي . هناك تبادل أثر وتأثر بين العلة والمعلول . وليست العلاقة من طرف واحد بل من طرفين . ليست أحادية الطرف بل مزدوجة الاطراف . هذه العلاقة الاحادية هي التي جعلت الفكر الدينى كله يعطى الاولوية للعللة الاولى على العلة الثانية ، و « لله » على العالم . وهى السبب التصورى الذى يجعل العلاقات الاجتماعية والسياسية ذات بعد واحد ، من الحاكم الى المحكوم ، ومن الرئيس الى المرؤوس ، ومن الاعلى الى الادنى . وقد تنبه القدماء ايضا الى استحالة اثبات العلم بالله عن طريق ابطال التسلسل الى ما لا نهاية (٨٩) . فابتدأ تسلسل العلل الى علة أولى يوجب التناهى وهو مصاد لتصور اللامتناهى وبالتالي يكون تسلسل العلل الى ما لا نهاية أقرب الى تصور التوحيد . كما أن وقوف التسلسل الى علة أولى وقوف تعسفى ليس له ما يبرره من عقل أو واقع أو مطلب الا رغبة ايمانية لاثبات « الله » كموجود أول أو كلمة أولى . كما أنه خوف من المجهول ، وعجز عن حساب اللامتناهى ، وهو الحساب الذى برع فيه علماء الرياضة القدماء ، واثير للسلامة ، وارتكان للامان . ولا يمكن اثبات تنهاى العلل عن طريق التصور الدائرى للمكان أى التقاء الطرفين فما زال التنهاى يرمز اليه بالخط المحدود من الجهتين على مساحة مسطحة . ولا يتطلب تسلسل الممكنات الى ما لا نهاية بالضرورة وجود واقع أول فالامكانيات لا نهاية لها . ويأتى تحقيقها بالفعل من داخل الامكانية وليس من خارجها . واعتبار الممكن فى حاجة الى غير ممكن لا هو نفسه ولا داخلا فيه هو التصور الخارجى للعلاقة بين الواجب الممكن على نمط التصور الخارجى للعلاقة بين الله والعالم .

أما بالنسبة لضعف منطق الاستدلال فيبدو فى عدة موضوعات منها انه اذا وجد دليلان فى كل مسألة ينفى كل منهما الآخر فيبطل المطلوب

اثباته (٩٠) . وقد برر القدماء ذلك برفض تكافؤ الأدلة ، وبوجود دليلين أحدهما أقوى من الآخر فيبطل الدليل الضعيف أو يبطلان الدليلين معا ولا ينفي ذلك وجود الشيء . وذلك في الحقيقة معارض بمنطق الاصوليين بقاعدة « ما لا دليل عليه يجب نفيه » . كما تقوم كثير من الاستدلالات على برهان الخلف أى نفي النقيض حتى يثبت الشيء ، وذلك مثل اثبات حدود العالم بنفي قدمه (٩١) . وهو برهان سلبي يعتمد على شمول انحصار . فان لم يكن حصر الاحتمالات شاملا انهمم الدليل . ونفى العكس ليس اثباتا للشيء بل نفي لضده فحسب . ولا بد للدليل أن يكون مثبتا خاصة ولو كانت هناك احتمالات أخرى لم تدخل في الحصر الاول ، وطبقا لقاعدة « ما لا دليل عليه يجب نفيه » فانه اذا غاب الدليل المثبت وجب نفي الشيء . وعادة ما يكون اثبات بطلان قول الخصم ضعيفا . فدليل الحدوث لا يقضى على اعتراضات الخصم و « تفنيد مزاعم القائلين بقدم العالم » (٩٢) . كما أن اعتراضات الخصم ضد المطلوب اثباته ترك بلا رد . لقد عرف القدماء بعض الاعتراضات الاساسية ضد دليل الحدوث ولكن

(٩٠) يوضح الايجي ذلك بقوله « أن يوجد هنا في كل مسألة تراد مذهبان متقابلان فيردد بينهما ترديدا مانعا من الخلو ثم يبطل كل واحد منهما بدليل الآخر يلزم نفي القدر المشترك » المواقف ص ٢٦٨ .

(٩١) الاقتصاد ص ١٩ — ٢١ .

(٩٢) يقول الآمدى « وما اعتمد عليه أيضا في هذا الباب ، الجهاذة من المتكلمين وفضلاء المتقدمين المسلك المشهور والطريق المذكور وهو انهم حصروا العالم في الجواهر والاعراض ثم قصدوا لاثبات الحركة والسكون أولا ثم لبيان حدوثها ثانيا لبيان تنهايتها ثالثا ثم لبيان امتناع عرو الجواهر عنها رابعا ، ثم بنوا على ذلك أن العالم لا يسبق الحوادث ، وكل ما لا يسبق الحوادث حادث . وهذه الطريقة وان أمكن فيها بيان وجود الاعراض وكونها زائدة على الجواهر وابطال القول بالكومن والانتقال فقد يصعب اقتناع عرو جوهر عنها بل وقد يصعب بيان حدث كل ما لا يعرى من الجوهر عنه في وجوده من الحركات والسكنات وحدث الحركة وان كان مسلما . فليس يلزم منه حدث ما بطل به من السكون ، بل من الجائز أن يقول الخصم بقدمه وأنه لا أول له وفواته لا يدل على حدثه وان دل على أنه لم يكن له ذلك لذاته » ، غاية المرام ص ٢٦١ — ٢٦٣ ، لذلك يقيم الآمدى حجته على خطوتين : ١ — ابطال القول بلزوم القدم . ب — اثبات الحدوث بعد العدم ، غاية المرام ص ٢٤٦ — ٢٤٧ .

سيادة الاشعرية طوت هذه الاعتراضات في حيز النسيان ، فالاشعرية لا يعترض عليها لانها وجدت نفسها بالصواب ، مع ان هذه الاعتراضات هي القادرة الآن على بعث الوجدان الفكرى في شعورنا القومى (٩٣) .

وهناك نقائص منطقية استدلالية اخرى في قلب عملية الاستدلال (٩٤)، فمثلا يكون السؤال عما مثل : ما الدليل على ان للخلق خالقا او للعالم صانعا ؟ وتكون الاجابة خاصة بتجربة التغير في الانسان واحواله . السؤال عن المخلوقات جميعها والاجابة عن تجربة واحدة . فهل يجوز الاجابة على سؤال عام بتجربة خاصة ؟ هل يجوز على سؤال مبدا اعطاء تجربة واقع ؟ وكيف يمكن بعد ذلك التعميم والاطراد ؟ وهل يثبت المبدأ بالتجربة . واذا كان يسهل رد الاشعرية على ذلك لانكارها صيغة العموم فكيف يمكن مناقضة منطق الاصوليين الذى يثبت العموم ؟ واذا كان السؤال عن الادلة على الخالق تكون الاجابة بنفى كون الانسان خالقا والجواب غير السؤال ، السؤال عن اثبات صفة لله والجواب عن نفيها عن غيره . هذا بالاضافة الى ما يمثل ذلك من تعذيب للذات واتهام النفس بالعجز وتعويض ذلك باثبات القدرة للتغير . كما يقوم الدليل على اثبات الصانع قبل اثبات الصنع ، والاولى اثبات الصنع أولا حتى يسهل بعد ذلك طلب اقامة الدليل على الصانع . ولا يغنى عن ذلك اعتماد الاشعرية على أن الجدل يقوم على التسليم بأحد الافتراضات جدلا . وفي كثير من الاحيان لا توجد حجج مقنعة عقلا بل توجد أدلة خطابية تعتمد على استهجان العامة

(٩٣) يذكر الآمدى أربعة اعتراضات رئيسية : ١ — ضرورة اثبات مرجح لوجود الحادث لأبد أن يكون قديما حتى لا تتسلسل المرجحات الى ما لا نهاية . ب ضرورة وجود مدة بينه وبين البارى والا التصق به ، والمدة اذا كانت متناهية كان البارى متناهيا ولذلك فهو لا متناهية مثل البارى وهذا يوجب تقدم الزمان . ج — لما كان الوجود صفة كمال وعنده نقصان فإن حدوث العالم يعنى أن البارى لم يزل جوادا وذلك نقص أما قدم العالم فإنه يستتبع أن البارى لم يزل جوادا . د — ضرورة قدم المادة كلزوم تقدم الزمان . غاية المرام ص ٢٦٥ — ٢٧٤ .

(٩٤) هذه هي اعتراضات المعتزلة على الدليل سواء بالناقشة باللفظ أو بالترتيب في حكم النظر والجدل أو بالمعنى كما يوردها الجوينى ، الشامل ص ٢٧٥ — ٢٨٧ .

من تصور بناء من غير بان وكتابة من غير كاتب . وهو لجوء الى البدهة الموجهة الى الخصم الذى ان لم يعترف بها وصف نفسه بالجهل اُمام استهزاء العامة وسخرينتها من الحكيم . وهى فى حقيقة الامر تشخيص للاشياء وتركيز على الجهة الفاعلة دون العلة الصورية والمادية والغائية . والخطر من ذلك كله انتقال الدليل من مستوى الطبيعة والكون الى مستوى الارادة الانسانية وانكار أن يكون الانسان فاعلا كسبا أو اختراعا وبالتالي هدم الاشعرية لذاتها . مع أنه ما لا يقدر عليه انسان لا يعنى العجز عنه على مبدأ الاشاعرة فكيف التسليم بالعجز ؟ ولا يجوز اثبات المحدث مع نفى الاحداث والايجاد اثباتا للغائب على الشاهد على قصد وغاية . فمن أصول الاشاعرة لا يتعلق فعل المرید المختار بالقصد والغاية . والعجيب الا يسلم الاشاعرة بالمنطق الاصولى ويعتبرون بقياس الغائب على الشاهد عيبا وهو أساس الفكر الدينى كله (٩٥) . ويظنون أن اندليل يقوم على ضرورات العقول وباديتها مع أنه يقوم على فكر تجريدى يكشف عن ايمان دينى خالص وتصور عامى شائع (٩٦) . هذا بالإضافة الى أنه لا يمكن الاستدلال بالنقل والخصم ينكره . فلاستدلال بمعنى الآية قد يعارض بمعنى آخر أو بآية أخرى فكلاهما ، الحجة ونقيضها حجة سلطة . واذا كان الغرض من استعمال الآية التقريب الى الافهام فيمكن للخصم استعمال الشعر والمثل والحكمة الشعبية لتقريب ما يريد الى افهام خصومه ، وهذا اقلال من شأن النقل ومن قيمة استعماله (٩٧) .

(٩٥) يقول الجوينى « أقصى ما قالوه (أنصار قدم الجواهر) الاستشهاد بالشاهد على الغائب وهو باطل » ، الشامل ص ٢٤٩ — ٢٥١ (٩٦) الشامل ص ٢٦٢ — ٢٦٤ .

(٩٧) يدل ارتباط أدلة اثبات الصانع بمنطق الاستدلال ما يرد كثيرا فى هذا الجزء من سرد لمناهج الاستدلال فمثلا يورد القاضى عبد الجبار ردا على اعتراض حول علاقة الدليل بالمطلوب أربعة أنواع : ١ — أن ندل بطريقة الوجوب كما يثبت فى العلة لانه لولا الحركة لما حصل متحركا . ب — أن ندل بطريقة الصحة فنقول لولا كونه قادرا لما صح الفعل . ج — أن ندل بطريقة الدواعى والاختيار فنقول لولا كون الفاعل للقبیح جاهلا أو محتاجا لما اختاره . د — أن ندل بطريقة الحسن وهى الأدلة الشرعية فنقول لولا وجوب الصلاة لما حسن من الله ايجابها ، المحيط ص ٥٥ — ٥٦ . انظر الفصل الثالث ، نظرية العلم ، الأدلة النقلية .

وقد يجذب البعض في دليل الحدوث دورا . اذ يقوم اثبات العرس على افتراض الجوهر ، واثبات الجوهر على افتراض العرض كما يقوم اثبات حدوث العالم على افتراض موجود قديم واثبات الموجود القديم بحدوث العالم . والدور المنطقي هو في حقيقة الامر موقف شعورى يقوم على عواطف التالىة وموجود في العالم . ليس المهم الاسبقية الزمنية للوجود في العالم او لعواطف التالىة بل المهم العملية الشعورية التى تحدث في شعور موجود في العالم وغارق في عواطف التالىة ، وهى العملية التى تجعل من عواطف التالىة الاساس ومن العالم الفرع او التى تجعل من العالم الفرع بناء على عواطف التالىة كاساس (٩٨) .

وتقوم الادلة على خلط في الالفاظ والمعاني والمصطلحات بالرغم من اننبيه على أهمية التمييز بينها قبل صياغة كل دليل (٩٩) . هناك خلط في الادلة الثلاثة بين القدم بالزمان والقدم بالذات . فالقدم بالذات وليس في انزمان أى أنه قدم بالرتبة والشرف وليس قدما في الزمان ، قدم ميتافيزيقي وليس قدما فيزيقيا . القدم بالرتبة والشرف قدم انساني لان الرتبة أو الشرف مقولات انسانية (١٠٠) . ليس الجوهر سابقا على الاعراض

(٩٨) يصوغ الآمدى حجته على خطوتين . ١ — ابطال القول بلزوم القدم . ب — اثبات الحدوث بعد العدم ، غاية المرام ص ٢٤٦ — ٢٤٧ ، ويقول : « وفي ابطال الادلة سلك فيه المتكلمون بيان افتقار العالم الى صانع مبدع أولا ثم بيان ابطال اليجاد ثانيا » غاية المرام ص ٢٤٨ — ٢٥٠ .

(٩٩) يقول الجوينى : « القول في حدث العالم ينبنى على تقديم اصول وشرح فصول وايضاح عبارات واصطلاحات بين المتكلمين ، ولا يتوصل الى اغراضهم الا بعد الوقوف على مراجعهم ومعاني كلامهم فيها يحتاج الى بسط القول فيه الشئ ومعناه وحقيقته والعرض وماهيته » ، الشامل ص ٢٢٣ .

(١٠٠) صاغ الشهرستاني رواية عن الآمدى دليل الحدوث ابتداء من القول في اقسام التقدم والتأخر معا حتى لا يقع المتكلم في الخلط بين التقدم بالزمان والتقدم بالشرف أو الرتبة وجعلها . ١ — التقدم بالزمان . ب — التقدم بالشرف (العالم والجاهل) . ج — التقدم بالرتبة (الامام

بأنزمان بل هو سبق بالرتبة والشرف . فالتقدم بالوجود الذى هو موضوع الأدلة هل هو مخالف للتقدم بالزمان أو الشرف أو الرتبة أو الطبع أو العلية ؟ هل هناك تقدم بالوجود الخالص أم أن الوجود تجربة شعورية لا تنفصل عن القيمة وبالتالي فهو أيضا بالرتبة والشرف ؟ وكلها متولات انسانية خالصة من الزمان مثل القدم والحدوث أو عن الوجود مثل الجوهر والعرض أو عن الحرية مثل القدرة والاختيار والترجيح أو عن العواطف الانسانية مثل الحاجة والامتقار . وان كثرة استعمال الفاظ تأثير واحتياج تدل على أن الاستدلال استبدال انساني وجداني عاطفي وليس استدلالا عقليا أو واقعيا . فالانسان هو الذى يحتاج وليس الأشياء ، وأن يكون المحتاج اليه له سبق الفضل على المحتاج (١٠١) . والامتقار مثل الاحتياج . الانسان هو الفقير الى « الله » و « الله » هو الغنى . ويمكن أن تثار كثير من المشاكل الوهمية يمكن حلها بطريقة تثبت

والمأموم (د — التقدم بالطبع (الواحد والاثني) . ه — التقدم بالعلية أو بالذات (الشمس والضوء) . و — التقدم بالوجود (المكان) ، وذلك من غير التفات الى سائر وجوه التقدم السابقة وهو تقدم الله على غيره ، غاية المرام ص ٢٥٨ — ٢٥٩ ، أما الخصم فانه يعترض على هذا القسم السادس ويرجعه الى الاقسام الخمسة الاولى ، غاية المرام ص ٢٦٠ — ٢٦١ ، ويذكر الشهرستاني خمسة أنواع من التقدم مبينا السبب « ومدار المسألة على الفرق بين اليجاد والايجاب وبين التقدم والتأخر وأن ما حصره الوجود فهو متناه من غير فرق بين الأقسام وما لا يتناهى قط لا يتصور الا فى الوهم والتخيل دون الحس والعقل . ولا بد من بحث على محل النزاع حتى يتخلص فيكون التوارد بين النفي والاثبات على محل واحد فيصبح انقسام الصدق والكذب والحق والباطل . ولا يتبين محل النزاع الا بالبحث عن اقسام التقدم والتأخر » ، وينفى كل أنواع التقدم خاصة المكان والزمان ويظل فقط التقدم بالعلية . نهاية الاقدام ص ٧ — ٩ . المحصل ص ١٠٨ — ١٠٩ ، الشامل ص ١٦٦ ، ص ١٨٧ — ١٨٩ ، أصول الدين ص ٥٩ — ٦٠ .

(١٠١) يستعمل الرازى كثيرا مفاهيم الامتقار والاحتياج والاستغناء ، المحصل ص ١٠٨ — ١٠٩ وكذلك النسفى ، النسفية ص ٥٢ ، والتفتازانى ، شرح التفتازانى ص ٥٢ — ٥٥ ، والغزالي فى الاقتصاد ، انظر أيضا ، الانصاف ص ١٧ — ١٨ ، التمهيد ص ٤٤ — ٤٥ ، النظامية ص ١١ — ١٣ ، الارشاد ص ٢٨ — ٢٩ ، الشامل ص ٢٦٢ — ٢٦٧ .

وجود ما يراد اثباته ، وبالتالي يكون الموضوع كله اقرب الى التمرين العقلى لموقف وجدانى ، واتساق الوجدان مع العقل ، واتساق الذات مع العالم . بل ان موضوع التقدم بالزمان نتيجة للوهم والخيال وليس بناء على شهادة الحس أو أوائل العقل ، تكشف عن البعد الوجدانى الانسانى فى الاستدلال .

ان اهمية هذه الادلة فى حقيقة الامر ليست فى انها تثبت شيئا بل لانها تكشف عن عمليات شعورية ، كيف يحاول العقل التعبير عن عواطف الايمان . فالبراهين على وجود « الله » هى محاولات الشعور للاستدلال عقلا على وجود الذات المشخصة ، محاولات عقلية خالصة يقوم بها الذهن لتبرير الموقف الشعورى واعطاء اساس عقلى لعواطف التالىه . فالبراهين على وجود « الله » لا تثبت شيئا فى الخارج بل تكيف الشعور مع ذاته ، ومحاولة الذهن اعطاء اساس نظرى لعواطف التالىه . والاتجاه العقلى الخالص الذى استطاع ان يمتص كل عواطف التالىه فى الصياغات العقلية لا يحتاج الى صياغة ادلة لاثبات ذات مشخصة تكون بؤرة لعواطف التالىه تتجمع حولها الصفات فى حين ان الاتجاه العقلى النسبى الذى لا يكون معادلا لعواطف التالىه يحتاج الى مثل هذه الصياغات العقلية لصب ماتبقى من عواطف التالىه دون تصريف فعلى . الاول يمثله المعتزلة ، لذلك لم يحتاجوا الى صياغة براهين على وجود « الله » والثانى يمثله الاشاعرة الذين كانوا بحاجة الى صياغة مثل هذه البراهين . وكلما زادت العقلانية قد لا يحتاج الشعور الى مثل هذه النقطة الثابتة سواء كانت ذاتا ام مرادا أو غيرا كى تتوقف حركة الشعور لديها فالشعور فى عملية التنزيه لا يتوقف مطلقا . حركة الشعور ذاتها هى الموضوع دون اى تدخل من العقل أو من الإرادة لتثبيت نقطة فيه . وفى هذه الحالة يكون موضوع التنزيه ماهية خالصة بلا ذات . واذا أعطيت للماهية معنى الذات فان موضوع التنزيه يكون بلا ماهية ولا ذات . بل ان حركة الشعور ذاتها وعملية التنزيه التى لا تتوقف رد فعل على التجسيم والتثبيت بالذهاب الى الاتجاه المضاد . لقد استطاع الذهن صياغة عدة ادلة تقوم فى الحقيقة على اساس انفعالى واحد وهو الانتقال من هذا العالم الى عالم آخر ، من الحس الى العقل ، من المسادة الى الصورة ، من الحادث الى القديم ، من الممكن الى الواجب ، من المركب الى البسيط . الخ . بناء على عاطفة

التطهر ، وأن الحق المطلق ليس من هذا العالم بل يسود عليه من فوقه ،
وهى لغة الجماعة المنتصرة أو الحاكم المتعالى . والباعث على هذه
القسمة العقلية فى الحقيقة تطهر دينى وليس نظرة علمية لظاهرة موجودة ،
أى أنها نوع من التعبير الانشائى وليست فكرا خبريا ، مهمتها تبخير
العواطف والانفعالات وليس التحليل العلمى للواقع . وفى أسوء الحالات ،
يعيش العقل على ذاته ، ويتحول الى ذات وموضوع فى آن واحد حتى ينعدم
الموضوع كتجربة حية فى الشعور وكأن الانسان مع منطق خالص وينتهى
الاحساس بالشيء . ان الاعتماد على القسمة العقلية والمحااجة بالادلة
تفقر الوجود فالوجود أغنى بكثير من القسمة العقلية ، وبالتالي يتحول
الموضوع كله الى مجرد جدل صورى فارغ يتبخر الموضوع فيه ، فلا يوجد
حينئذ الا العقل الصورى ، وكائننا بصدد موضوعات رياضية خالصة (١٠٢) .

ويعترف المتكلم صراحة بأنه يستخدم الطبيعة من أجل اثبات وجود
« الله » وليس لدراستها وتحليلها وفهمها على ما هى عليه من أجل
السيطرة عليها واستخدامها والانتفاع بها فى حياته العملية . الطبيعية
لديه مجرد حامل لافعال ارادة خارجية مشخصة ، وتتلخص دراسة الطبيعة
فى البحث عن هذه الافعال والاستدلال بها على فاعلها الاوحد . فهو
استخدام رأى للطبيعة يذهب بها الى ما بعد الطبيعة وليس استخدامها
أفقيا للطبيعة يجعلها تاريخا حيا وعالميا للانسان يسكن فيه ويتصل مع
الآخرين ، ويحقق فيه رسالته . الطبيعيات الهيئات مقلوبة الى أعلى كما
أن الإلهيات طبيعيات مقلوبة الى أسفل . فكل ما يصف به المتكلمون من
حدوث للطبيعة إنما هو مقدمة للإلهيات الشائعة ، وجود « الله » ، الخلق
من عدم . العالم حادث لان « الله » قديم ، والعرض فى محل والجوهر
فى حيز لان « الله » ليس فى محل وغير متحيز . العالم فان لان « الله »

(١٠٢) وذلك مثلا مثل حجج الفزالى فى اثبات مقدمات دليل الحدوث ،
الاقتصاد ص ١٥ — ٢١ ، وكذلك حجج الرازى ضد قدم العالم ، المسائل
ص ٢٣٣ — ٣٣٦ ، ومثل قسمة الأشعرى الى احتمالات كون الجواهر
قديمة فهى إما أن تكون مجتمعة أو مفترقة أو مجتمعة ومفترقة أو لا مجتمعة
ولا مفترقة ثم عرض كل احتمال على العقل ، الشامل ص ٢٤٩ — ٢٥١ ،
ويبدو ذلك خاصة فى المؤلفات المطولة مثل الشامل مثلا ص ٢٢٣ — ٢٢٥ .

باقى . العالم له أول لان « الله » لا أول له . فكل ما يقال فى وصف العالم انها هى الهيات مسبقة أو الهيات مقلوبة بالرغم مما يبدو عليها من رؤى حية تعتمد على الحس والمشاهدة وأوليات العقل وبديهياته .

فاذا كان العقل قد انتهى الى فراغ ، والطبيعة الى انها الهيات متلوقة يكون السؤال هل هناك براهين نظرية على اثبات الذات أم ان انبراهين عملية خالصة ؟ ان براهين اثبات الذات اذا كان المقصود منها الذات الفردية فانها ليست براهين نظرية بل تجارب وجدانية بديهية . الذات موجودة ومرادفة للشعور ، والشعور هو الوعى بالذات ، والوعى بالعالم ، والوعى بالآخرين . وهذا هو الوعى الطبيعى الشرعى . أما اذا كان المقصود بالذات الذات الكلية ، الحقيقة المطلقة ، الوعى الشامل فان البراهين أيضا ليست براهين نظرية لاثبات حقائق شنيئة بل براهين عملية لتحقيق هذا الوعى المطلق فى التاريخ والذى تحول على ايدى المتكلمين الى وعى مشخص نتيجة لفقدان الوعى بالذات والوعى بالعالم وحتى أصبح وعيا مزيفا . وهذا هو المقصود من ارتباط التوحيد عند القدماء بالمسائل العملية كالسياسة لان التوحيد مرتبط أشد الارتباط بمسائل تحقيق العقيدة والرسالة فى التاريخ وليس بالموضوعات النظرية (١٠٣) .

٧ — هل يمكن العلم بالذات ؟ : قد يتصدر موضوع امكانية العلم

« بالله » مبحث الذات قبل الادلة على وجود الصانع ، وقد ينهى مبحث الذات . يمكن ان يأتى فى البداية كسؤال عن امكانية وصف الذات فى ذاتها أو بالنسبة الى غيرها فى مظاهرها وقد يأتى فى النهاية كاستدراك (١٠٤) . وقد تظهر المسألة مع ذكر أوصاف الذات سواء قبل الحديث عنها أو بعدها . وقد تظهر أيضا كمسألة عن مبحث الماهية وامكان معرفتها فى نهاية مبحث

(١٠٣) وهذا هو السبب الذى لأجله غلب على كتب الفرق الأولى الطابع العلمى فى مسائل الإمامة والايمان والعمل كما يقلب عليها مسائل التأويل والاختلافات فى تفسير النصوص مثل « التنبيه والرد » ، « الفرق بين الفرق » ، « مقالات الإسلاميين » .

(١٠٤) يأتى فى البداية عند البيضاوى فى طوابع الأنوار ، ص ١٥١ — ١٥٢ ، وفى النهاية عند الايجى فى المواقف ص ٣١٠ — ٣١١ .

الصفات والتساؤل عن عددها . وقد يتصدر مبحث الماهية مبحث الصفات بعد تقسيمها الى سلبية وثبوتية ، وتتصدر السلبية ، فالصفات السلبية - أول محاولة لاقامة بناء تصورى للذات عن طريق نفى صفات التشبيه مما يتضمن الاجابة من قبل باستحالة العلم بالذات (١٠٥) . وقد يلحق المبحث بالوجود كأول وصف للذات ، وهو مبحث الماهية وامكان معرفتها ، وأنه ليس من البشر معرفة كنه « الله » (١٠٦) . ولهذا السبب أيضا وضع فى موضوع جواز الرؤية باعتبار أن الرؤية أحد مصادر العلم . فكلاهما مستحيل ، الرؤية مستحيلة ، والعلم بكنه « الله » مستحيل . ولكن لما كانت الرؤية أقرب الى نفى المحل فانها وضعت فى الاستحالة كأحد أحكام العقل الثلاثة . وكان يمكن أن يوضع امكان العلم بالله أيضا فى الاستحالة لولا أنه بدأ كمقدمة لوصف الذات او كنهاية قد تدل على التقريب والمشاركة . والحقيقة أن هذا التساؤل الذى صدر به القدماء بحثهم عن الذات وأوصافها أو ختموا به بحثهم عن صفات الذات انما يكشف عن رؤية علمية لجوهر الفكر الدينى وهو الى أى حد يمكن اعتبار هذه الأوصاف والصفات تصف شيئا بالفعل فى « الله » أم انها موقف انسانى خالص تقوم على قياس الغائب على الشاهد ، وبالتالي قياس « الله » على الانسان أوصافا وصفاتا ؟ الى أى حد يمكن اعتبار الالهيات الهيات بالفعل تصف موضوع « الله » أم انها انسانيات مقلوبة تكشف عن ذات الانسان ؟ فاذا كان الاحتمال الاول هو الواقع يكون الفكر الدينى قد أصاب موضوعه ورآه ووصل اليه وجودا ومعرفة . واذا كان الاحتمال الثانى هو الواقع يكون الفكر الانسانى قد فرض نفسه وكشف عن جوهر الذات وهو أنها تخلق موضوعها عن ذاتها ، فالموضوع هو الذات فى مرحلة انعكاس الرؤية . وبالتالي يكون « الله » هو الذات التى تتحدث عن نفسها وتعلن عن وجودها لتأخرين كمثال عندما يستحيل اثبات وجودها كواقع ، فالافتراق عن العالم هو بداية حديث الذات عن نفسها باعتبارها موضوعا أى باعتبارها

(١٠٥) المحصل ص ١١٠ — ١١١ .

(١٠٦) معالم أصل الدين ص ١٧ — ١٨ .

الها « ، خارج العالم ، ويكون الوعي بالعالم هو شرط حديث الذات عن نفسها باعتبارها ذاتا موجودا في العالم .

لذلك قسم القدماء الحديث الى نوعين : الاول في وقوع العلم « بالله » ، والثاني في جواز العلم « بالله » والحديث عن الوقوع سابق على الحديث عن الجواز فحجة الواقع ابلغ من حجة الامكان . ومادام الأمر أصبح واقعا فانه بالضرورة يصبح ممكنا . البداية هنا من الواقع الى الفكر وليس من الفكر الى الواقع ، والبحث موجه نحو اشياء فعلية وليس عن افتراضات وهمية .

فمن حيث الوقوع يستحيل العلم « بالله » . وما قاله الفلاسفة او المتكلمون او الصوفية انما هو نوع من التقريب ، بلغة انسانية ، وبمفاهيم انسانية تعبيراً عن تجارب انسانية في مواقف انسانية (١٠٧) . وان كل ما يقوله الانسان عن « الله » انما هو تقريب للفهم ، مرتبط باللغة وبالتجربة وبالموقف وبالعصر . وسيظل هناك باستمرار فارق بين الخطاب الديني والموضوع الديني لا يمكن عبوره بأى حال والا انتهى التعالى ذاته المعبر عنه بعبارة « تعالى الله عما يصفون » (١٠٨) . لا يمكن الحديث عن الله اذن الا عن طريق التشبيه والتقريب ، ولا يمكن الادعاء بأن الحديث عن الله مطابق لحقيقة الله . وقد استعمل القدماء في اثبات ذلك حججا عقلية عديدة مثل « كل ما خطر ببالك فانه خلاف ذلك » ، وغيرها كثير من الكتاب والسنة والاثار او حججا عقلية تقوم على التفرقة بين الجوهر والامراض . لا يمكن معرفة « الله » كجوهر ولكن يمكن معرفة اعراض الجوهر أو تجلياته في العالم . وبلغة الصوفية ، لا يمكن معرفة

(١٠٧) هذا هو موقف العقلاء المدققين الذى يعبر عنه الايجى بقوله « ان حقيقة الله تعالى غير معلومة للبشر ، وعليه جمهور المحققين » المواقف ص ٣١٠ ، ويقول الرازى ، « ذهب ضرار من المتكلمين والغزالي من المتأخرين الى اننا لا نعرف حقيقة ذات الله وهو قول الحكماء » المحصل ص ١٣٦ .

(١٠٨) التراث والتجديد ، موقفنا من التراث للقديم ص ١٢٧ — ١٣٠ ، المركز العربى للبحث والنشر ، القاهرة ١٩٨٠ .

الله بل يمكن فقط الاستدلال عليه من آياته في الكون (١٠٩) . ولا يقال ان « الله » ماهية لا يعلمها الا هو فذلك تحصيل حاصل لاتنا نتحدث هنا عن ماهية يمكن معرفتها ، ونعلمها نحن (١١٠) . فالوجود هو معرفتنا به ، والشئ ادراكنا له ، فالمعرفة شرط الوجود ، والادراك اثبات للشئ . ولا يعنى ذلك ان « الله » سر لا يمكن معرفته كما هو الحال في المسيحية ، سر لا حيلة للانسان امامه الا الايمان به لان « الله » مبدأ معرفي ؛ ووظيفة ذهنية تجعل الانسان قادرا على المعرفة وليس عاجزا عنها . « الله » باعتباره تعالىا يجعل الذهن في بحث مستمر عن الخالص والصورى ويحميه من الوقوع في القطعية والمذهبية اى في التوحيد بين اللفظ والمعنى ، بين العبارة والدلالة ، بين الصياغة والفكرة ، بين الخطاب الدينى والموضوع الدينى . كما أنه مبدأ انطولوجى يكشف عن الوجود ك مطلب ويضع واجب الوجود كمقتضى في مقابل العدم فالوجود هو الاساس والعدم طارئ عليه . وهو أيضا مبدأ أخلاقى يعبر عن تمثّل الانسان لمثل أعلى عاملا على تحقيقه ، وكما عبر الاصوليون القدماء عن ذلك في وضع

(١٠٩) يعبر الايجى عن هذا الموقف بالحجة الاولى الآتية : « المعلوم منه أمراض عامة كالوجود أو سلوب ككونه واجبا أزليا أبديا ليس بجوهر ولا في مكان أو اضافات ككونه خالقا قادرا عالما . ولا شك أن العلم بهذه الصفات لا يوجب العلم بالحقيقة المخصوصة بل على أن ثمة حقيقة مخصوصة متميزة في نفسها عن سائر الحقائق ، وأما عين تلك الحقيقة فلا . كما لا يلزمنا من علمنا بصدور الأثر الخاص عن المغناطيس العلم بحقيقته المعينة بل بأن حقيقته مغايرة لسائر الحقائق » ، المواقف ص ٣١٠ — ٣١١ ، ويعرض الرازى نفس الحجة قائلا « المعلوم منه سبحانه أما السلوب كقولنا ليس بجسم والماهية مغايرة لسلب ما عداها وأما الاضافات كقولنا قادر فلا شك أن الماهية مغايرة لها لان المعلوم من قدرة الله أنه أمر مستلزم للتأثير في الفعل على سبيل الصحة ، أما ماهية القدرة فمجهولة . . . ولما دل الاستقراء على أننا لا نعلم من الله الا السلوب أو الاضافات وثبت أن العلم بها لا يستلزم العلم بالماهية ثبت أننا لا نعلم الله حقيقة » المحصل ص ١٣٦ .

(١١٠) في قول آخر ان ضرارا وحفصا اثبتا ماهية لله لا يعلمها الا هو ، وهى رواية عن أبى حنيفة وجماعة من أصحابه من أهل السنة اى أن الله يعلمها بلا دليل ولا خبر ونحن نعلمه بدليل وخبر ، الملل ج ١ ، ص ١٣٣ — ١٣٤ ، معالم أصول الدين ص ٥٨ .

الشريعة للامتثال ووضعها للتكليف (١١١) . وهو مبدأ جمالى فنى يجعل الإنسان قادرا بالصوت على ادراك العالم وجماليات اللغة التى تكشف عن المعانى وتحيل الى الاشياء . وهو مبدأ اجتماعى يظهر فى نظم اجتماعى وفى تكوين أمة . وهو قانون تاريخى يظهر من خلال مسار التاريخ وحركته . فبالرغم من أنه لا يمكن معرفته الا أنه موجود كبدا عام ، وظيفة معرفية ، أو حقيقة أنطولوجية ، أو قيمة أخلاقية ، أو نظاما اجتماعيا أو قانونا تاريخيا . بالرغم من أنه لا يمكن معرفته « كانه » الا أنه يمكن التحقق من وجوده فى الحياة الانسانية الفردية والاجتماعية (١١٢) . وهذا هو ما قصده القدماء بأن ما يعرف منه اعراض الوجود أو سلوب بنفى التشبيه أو اضافات ونسبة . يعرف وجودا وليس كمعرفة ، وهو خالص لا تشبيه فيه لأنه يعبر عن الوعى الخالص . ومع ذلك يشار اليه عن طريق التقريب واللغة والمشاركة ، فلا يعرف الا بالنسبة والانسافة ولا يعبر عنه الا باستعارة الاسماء ، ومن ثم يظهر قياس الغائب على الشاهد فى التصور واللغة على السواء ، كل الصفات اذن اما معلومة أو تقريبية . المعلوم هو الوجود وكميياته مثل الأزلية والابدية أى هناك واجب الوجود قديم وباقى ثم صفات السلوب وهى نفى لا اثبات . اما صفات المعانى فهى اضافية أى بالنسبة الى شئ آخر ، تقريبية توضيحية . وبالتالي لا يكون عند البشر معرفة كنه « الله » (١١٣) . ويستشهد القدماء بالعلم الطبيعى فى عدم معرفة كنه الضوء أو المغناطيس على استحالة

(١١١) هذه مصطلحات الشاطبى فى الموافقات . انظر رسالتنا
The Revolution of the Transcendence, UNU, Tokyo 1987. وايضا Les Méthodes d'Exégèse, 3 ième partie.

(١١٢) انظر بحثنا « المقومات الثقافية للشخصية العربية » ، الدين والثورة فى مصر ج ١ ، فى الثقافة الوطنية .

(١١٣) يقول الرازى « فى أنه ليس عند البشر كنه الله تعالى . والعليل عليه أن المعلوم عند البشر أحد أمور أربعة : أما الوجود وأما كيفيات الوجود وهى الأزلية والابدية والوجوب ، وأما السلوب وهى أنه ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض ، أما الاضافات وهى العالمية والقادرية والذات المخصوصة الموصوفة بهذه الصفات . المفهومات مغايرة لها لا محالة ، وليس عندنا من تلك الذات المخصوصة الا أنها ذات لا ندري ما هى الا أنها موصوفة بهذه الصفات . وهذا يدل على أن حقيقته المخصوصة غير معلومة » معالم أصول الدين ص ٦٧ — ٦٨ .

معرفة كنه الذات ويعلم النفس على استحالة معرفة كنه النفس . أما معرفة الذات من الآثار فتلك هي الغاية من التوحيد بمعرفة الطبيعة . فالتوحيد توجه نحو الطبيعة أو فكرة موجهة للشعور نحو الطبيعة أو افتراض نظري تفسر على أساسه الظواهر الطبيعية . الوجود والكيفيات في « الله » تحيل الى الجواهر والاعراض في الطبيعة ، والسلوب والاضافة هما طريقا التنزيه والتشبيه في الحديث عن الوعي الخالص حرصا على التعمالي والتقريب في نفس الوقت ، وتمسكا بالانفارقة والحلول في آن واحد .

وقد أكد القهاء على ذلك أيضا لاثبات أن هذه المعارف كلها سواء الصفات السلبية (ما يستحيل على « الله ») أو الصفات الايجابية (ما يجب « الله ») أو الصفات الجائزة (ما يجوز على « الله ») كلها صفات تقريبية تكشف عن وقوع الشراكة فيها بين الانسان و « الله » . هي كلها صفات انسانية تقال على « الله » أو صفات « الهية » تقال على الانسان . ولما كان الانسان على علم بنفسه دون غيره فانها تكون صفات انسانية تقال على « الله » قياسا ، عن طريق قياس الغائب على انشاهد أو اسقاطا عن طريق اسقاط ما في النفس على « الله » أو مجازا عن طريق اللغة . الانسان عالم قادر حي ، سميع بصير متكلم مريد بالحقيقة ، و « الله » كذلك بالمجاز حرصا على التنزيه ، وحفاظا على النعالي . « تعالى الله عما يصفون » (١١٤) . « الله » ليس موضوع ادراك حسي ولا ادراك شعوري نفسي ولا تصور عقلي ومن ثم لا يمكن

(١١٤) هذه هي الحجة الثانية التي يقدمها الابجى بقوله « ان كل ما يعلم منه لا يمنع تصور الشراكة فيه ولذلك يحتاج في نفيه عن الغير — وهو التوحيد — الى الدليل . وذاته المخصوصة يمنع تصوره من الشراكة ، فليس المعلوم ذاته المخصوصة ، وعكسه هو المطلوب » المواقف ص ٣١١ ، ويقول الابدی : « ان استدعاء التميز بالوصف الاخص انما يكون عند الاشتراك بين الذوات ، والبارى مبين بذاته لجميع مخلوقاته ، وأنه ليس بجائس لها والا للزم أن يشاركها في كونها جواهر وأعراض وكل ذلك محال ، وهو الاغوص » ، غاية المرام ص ١٣٤ ، ويعرض الرازي الحجة كالاتي « لا يمكن تصور شيء الا ادراكه بالحس أو غيره بالنفس أو تنصوره بالعقل أو ما يتركب عن الثلاثة ، والماهية خارجة عن هذه الأقسام وبالتالي فهي غير معلومة لنا » ، المحصل ص ١٣٦ .

معرفة . ولا يمكن القول بأنها متصورة بدليل الحكم عليها بأنها غير متصورة لأن الحكم بالنفي نفى للحكم وليس اثباتا له . وحتى ولو كانت متصورة نفيا فإن ذلك لا يعنى أنها متصورة ايجابا . ويظل التصور الوحيد « لله » هو نفى التصور ، وهو ما يعنيه تعالى أيضا في العبارة السابقة . وبالتالي يكون التصور الوحيد « لله » هو أنه غير قابل للتصور سواء كان هذا النفي للتصور في عرف المناطقة تصورا أم غير تصور . ان معرفة وجوده شيء ومعرفة أوصافه وصفاته شيء آخر . اذ يمكن للإنسان أن يشعر بوجوده دون أن يتصوره ، فالوجود سابق على المعرفة ، والشيء سابق على تصوره (١١٥) . وقد يذهب البعض درجة أكثر فينفى الوجود ذاته ويرفض اعتبار « الله » كائنا أو وجودا خالصا قائما بنفسه ويرده الى مجرد اثبات لاسم لا اثباتا لواقع امعانا في تحليل الشعور ومعرفة كيفية صياغات العبارات (١١٦) .

أما بالنسبة الى جواز العلم « بالله » فإن السؤال عن الامكانية افتراض خالص لا يمكن الإجابة عليه إلا من خلال الواقع والذي أعطى الإجابة بالاستحالة . ومع ذلك تستحيل امكانية العلم « بالله » لأن « الله » لا يمكن أن يكون موضوعا في قضية حملية . « الله » طبقا للتعريف لا يحده حد ، والحد لابد له من جنس وفصل ، والله ليس له جنس ولا فصل ، وبالتالي استحالة التعريف المنطقي (١١٧) . لا يوجد إلا العلم عن طريق

(١١٥) ذهب جمهور المتكلمين من الأشاعرة والمعتزلة الى انها معلومة بحجة أننا نعرف وجوده ، ووجوده عين ذاته فلا بد وأن تعلم ذاته والا لكان الشيء الواحد بالاعتبار معلوما ومجهولا . المحصل ص ١٣٦ .

(١١٦) هذا هو رأى عباد بن سليمان ، مقالات ج ٢ ، ص ٢٨٣ .

(١١٧) هذا هو موقف الفلاسفة الذي يلخصه الايجي كالأتي « لأن المعقول إما بالبدئية وإما بالنظر . والنظر إما في الرسم ولا يفيد الحقيقة ، وإما في الحد ولا يمكن تحديدها لعدم التركيب فيها كما مر ، فلا يمكن العلم بها » ، المواظف ص ٣١١ ، ومع الفلاسفة بعض الأشاعرة كالغزالي وإمام الحرمين . ومنهم من توقف كالقاضي أبي بكر وضار بن عمرو . وكلام الصوفية في الأكثر مشعر بالامتناع دائما ، شرح الجرجاني ص ٣١١ ،

انرسم أى التقريب والوصف الخارجى وهو أقل يقينا من المعرفة عن طريق الحد . أما العلم الذى يتذفه « الله » تعالى فى القلب فيتحول الى علم ضرورى وليس استدلاليا فانه علم ذاتى خالص يحدث لفرد دون فرد . والعلم عن طريق الكشف والالهام ليس من طرق العلم فى أصول الدين التى اجمعت على النظر ، ويخضع لنقد العلوم الكشفية مثل الفردية وغياب مقياس للصدق . ولا يمكن الحديث عن ذات « الله » مساوية لسلائر الذوات أو مخالفة لها لانه لا يمكن معرفتها أصلا حتى يمكن الاجابة على السؤال (١١٨) . وكل ما لدينا من أحوال أو صفات أو معان فكلها تقريبية مشتركة . ولا يمكن الحديث عن ماهية الله معرفة عن الوجود أو عن انوجود معرفة عن الصفات . فالقول بأن ماهية الله غير مركبة لان التركيب يعنى افتقارها الى اجزائها وبالتالي تكون ممكنة أيضا هو قول تشبيهى يقوم على أن الكل أفضل من الجزء ، وأن الجزء يقوم بالكل . واما ماهية المعرفة عن الوجود والعدم لا يعقل امكانها . لا يوصف « الله » بالماهية لانها تعنى المجانسة للأشياء ولانها توجب المجانسات بنفسول

ويقول البيضاوى « فى معرفة ذاته ، مذهب الحكماء أن الطاقة البشرية لا تعنى معرفة ذاته لانه غير متصور بالبداهة ، ولا قابل للتحديد لانتهاء التركيب فيه . ولذلك لما سئل موسى أجاب بذكر خواصه وصفاته فنسب الى الجنون فذكر صفات أبين وقال « ان كنتم تعقلون » . والرسم لا يفيد الحقيقة . وخالفهم المتكلمون ، ومنعوا الحصر ، والزمهم بأن حقيقته تعالى هو الوجود المجرد وعندهم هو معلوم « طوالع الأنوار ص ١٥٥ ، وقد أمسك هشام بن سالم ومحمد النعمان (شيطان الطاق) عن الكلام فى الله . ورويا عن يوجبان تصديقه أنه سئل عن قول الله « وان الى ربك . المنتهى » قال : اذا بلغ الكلام الى الله فامسكوا عن القول والتفكر فيه حتى ماتا . الملل ج ٢ ، ص ١٢٨ .

(١١٨) ماهية الله مخالفة لسلائر الماهيات لعينها خلافا لأبى هاشم فانه قال ذاته مساوية لسلائر الذوات فى الذاتية وانما تخالفها بحالة توجب أحوالا أربعة هى الحية والعالمية والموجدية والقارية ... أكثر المعتزلة ذهبوا الى أن جميع الذوات متساوية فى الذاتية لأن المفهوم من الذات عندهم هو ما يصح أن يعلم ويخبر عنه ، والصفة التى تفرد بها أبو هاشم بانباتها لله دون غيره هى صفة لالهية . التلخيص ص ١١١ — ١١٢ ، المحصل ص ١١٠ — ١١١ .

مقدمة فيلزم التركيب . أما السؤال عن الحقيقة دون وصف فإن أقصى ما يمكن معرفته هو بيان حدود اللغة وأن الجنس هو الجنس اللغوي لا المنطقي أى بيان أنه لا يمكن وصف ذات بشيء ذاتي . إنما كل شيء تقريب ومشاركة (١١٩) . ولا يمكن أن تكون ماهية الله عين وجوده كما هو الحال عند الفلاسفة فالوجود ليس الماهية ، ولا يمكن وصفه بأنه متقيد بأنه غير عرض للماهية « فإله » هو الوجود المطلق (١٢٠) . كما أن ذلك يتناقض مع قول الفلاسفة عامة بأن حقيقته غير معلومة للخلق . كما أن التعريف سلبي لانه يقوم على غير التقيد أو على القيد السلبي ، ولا يمكن تعريف انشئ سلبياً فحسب ، فذلك جمع بين المعرفة والجهل في آن واحد . وفي هذه الحالة لا يفترق عن باقى الوجود المجرد من الماهية . ولا يمكن تصويره بالبدهية ، ولا يمكن حده لأن الحد يقتضى التركيب و « الله » ليس مركباً . ولا يمكن معرفة الماهية إلا بذكر خواصها ، ولا يمكن حصر الخواص . وكل الخواص تقريب من الإنسان وتقع فيها المشاركة . فإذا قيل الوجود كما تقول الفلاسفة فلا بد من معرفة صفاته ، وبالتالي يكون الإسلام موقف المتكلمين إذ لا يمكن معرفة شيء من وجوده فالوجود أيضاً اشتراك . لذلك فضل المعتزلة القول بأن « الله » لا ماهية له . إذ لا تخلو الماهية من أن تكون هي الله أو تكون غيره . فإن كانت غيره والماهية لم تزل فلم يزل مع « الله » غيره وهذا شرك . وإن كانت هو هي وكنا لا نعلمها فنحن لا نعلم « الله » والجهل كفر . ولو كانت له ماهية لكانت له كيفية وهذا تشبيه (١٢١) . ويفضل الفقهاء القول بأن لله ماهية هي

(١١٩) المحصل ص ١١ — ١١٢ ، التلخيص ص ١١٢ ، النسفية ص ٦٣ ، التفاتاني ص ٦٣ — ٦٤ ، الخيالي ص ٦٣ — ٦٤ .

(١٢٠) ذهب ابن سينا إلى أنه لا حقيقة لله إلا الوجود المتقيد بقيد كونه غير عارض للماهية ، معالم أصول الدين ص ٣٦ — ٣٨ ، المحصل ص ١١٠ — ١١١ ، التلخيص ص ١١١ — ٢ .

(١٢١) أجمعت المعتزلة على انكار القول بالماهية وأن لله ماهية لا يعلمها العباد ، مقالات ج ١ ، ص ٢١٥ ، ص ٢٥٦ ، فصل في إبطال ما ذهب إليه ضرار من اثبات ماهية لا يعلمها إلا الله المحيط ص ١٥٨ — ١٦٠ ، والعجيب أن الخياط يدافع عن المعتزلة في انكار الماهية . وينسب

أنيته نفسها وأنه لا جواب لمن سأل ما هو البارى إلا ما أجاب به موسى فرعون . الجواب ليس لدينا ولا عند « الله » . ومع ذلك فمن أبطل الماهية فقد أبطل حقيقة الشيء . ولكن أولى مراتب الاثبات الانية ، اثبات جود الشيء فقط . وفي غير الله اختلفت الانية عن الماهية لاختلاف الاعراض في المسؤول عنه . ونحن لا نعلم عنه إلا ما أجبر به هو عن نفسه (١٢٢) . والحقيقة أن القول بأن له ماهية هي انيته تحصيل حاصل فالماهية هي الانية والمطلوب معرفة ما الانية . ولا يمكن أن تكون هي الماهية والا وقعنا في الدور . ولا يمكن القول بأن « الله » قد وصف نفسه بهذه الصفات في كلامه ، في الوحي ، وأن الانسان إنما يصف الله بصفات وصف « الله » نفسه بها وبالتالي تستحيل وقوع الشراكة وذلك لان كلام « الله » عن نفسه يختلف عن كلام الانسان عن « الله » مستعملا كلامه عن نفسه . « الله » من حقه الحديث عن نفسه ولكن الانسان ليس من حقه الحديث عن الله حتى ولو استعمل حديث « الله » عن نفسه والا أخذ الانسان موقف « الله » . وفي هذا تجاوز لموقف الانسان وزحزحة « الله » عن موقعه . كما أن كلام « الله » عن نفسه واصفا اياها إنما هو خطاب للانسان ، بصفات انسانية على وجه التقريب ، وبلغة انسانية . لقد استعمل «الله» أيضا التقريب للفهم وبالتالي كان الوحي لغة انسانية يتحدث بها « الله » لفهم الانسان . فالشراكة واقعة من داخل الوحي بغرض الافهام والتقريب الى الذهن ، وما كان « الله » ليتحدث عن نفسه مباشرة كاشفا

ذلك القول الى تشنيع ابن الراوندى الذى يروى دفايا عن قول ثامة بالماهية أن القول بها كفر عند المعتزلة ، الخياط ص ٨٧ ، ويروى ابن الراوندى أن ضرارا وحفصا يقولان بالماهية وكذلك ثامة وحسين النجار وسفيان بن سختان وبرغوث في حين ينكر الخياط كون ضرار وحفص من المعتزلة لانها مشبهان يقولان بالماهية ، وينكر قول ثامة بالماهية ، الانتصار ص ١٣٣ — ١٣٤ .

(١٢٢) هذا هو قول ابن حزم عندما يساوى بين الانية والماهية ، ويقول انا لا نعلم إلا ما علمه الله وهي أسماء الله الحسنى لقوله « ولا يحيطون به علما » حتى اذا علمنا الله فأننا لا نحيط به علما ، الفصل ٢ ، ص ١٥٣ — ١٥٥ .

نفسه حتى يراها الانسان مباشرة ودون لغة (١٢٣) . ومادام الانسان قد أعاد قراءة حديث « الله » عن نفسه واصفا اياها فانه لا يوجد ضامن انه يفهم هذا الوصف تماما كما قصده « الله » . اذ يخضع استعماله لوصف الله لنفسه في الوحي لقواعد التفسير وأصول التأويل . وعادة ما يستعمله الانسان لحسابه الخاص، بتجاربه وفهمه ومعانيه . ولا يوجد اى ضمان للتوحيد بين هذا الفهم وقصد « الله » . ان الغاية من حديث « الله » في الوحي ليس وصف ذات « الله » بل سعادة الانسان ورفاهيته في هذه الدنيا ، فان قصد « الله » هو الانسان ، وبالتالي يكون حديث الانسان عن « الله » ذاتا وصفاتا وأفعالا انما هو قلب لقصد « الله » من الوحي ، وتغيير لهذا القصد من الانسان الى « الله » ، فاذا كان « الله » لم يأخذ ذاته موضوعا للحديث فكيف يأخذ الانسان « الله » موضوعا لكلامه ؟ ان وصف « الله » نفسه ذاتا وصفاتا وأفعالا انما القصد منه اظهار البعد المبدئى المثالى في شعور الانسان . فذات « الله » انما هو الوعى الخالص ، وصفاته انما هى مجموعة المبادئ التى تنظمها الذات فى اطار معرفى خالص . والافعال انما هى تحقق هذا الوعى المبدئى فى التاريخ . وبالتالي لا تشير الذات والصفات والافعال الى كائن مشخص يعرف كل شئ ، وقادر على كل شئ بل تشير الى هذا البعد النظرى والعملى فى الشعور الانسانى .

وفى الحركات الاصلاحية الحديثة بدأت الدعوة الى العود الى الاشياء من جديد ، والتأمل فى الآثار والآيات فى العالم وليس فى كنهه للذات (١٢٤) . ولكن ليس السبب فى ذلك قصور العقول عن معرفة كنه

(١٢٣) وهذا ما طلبه اليهود ونفاه الله . انظر فى آخر هذا الفصل موضوع الرؤية .

(١٢٤) يستعمل حديث « تفكروا فى خلق الله ولا تفكروا فى ذاته فتهلكوا » . وتضيف « رسالة التوحيد » « ثم ان الله لم يجعل للانسان حاجة تدعو الى اكتنازه شئ من الكائنات وانما حاجة الى معرفة العوالم والخواص » . والمهم هو اتجاه العقل نحوها وذلك عن طريق « النظر الى الخلق يهدى بالضرورة الى المنافع الدنيوية . واما الفكر فى ذات

الإشياء بل العود الى العالم واكتشاف قوانينه والقضاء على الاغتراب ، ونحويل النظرة الى خارج العالم دون تشخيص للحقائق . فالحديث عن « الله » يبرز عندما يتوقف الحديث عن العالم ، وتشخيص الحقائق يبدأ عندما يعجز الانسان بعقله عن فهم معانيها المستقلة وبلإدته على تغييرها وتنظيمها وتوجيهها والسيطرة عليها . السؤال عن ماهية « الله » اذن يدل على وعى مغترب في العالم وهو الوعى المزيف في حين أن العود الى العالم يكشف عن الوعى بالعالم ، وهو الوعى الصحيح . انه لا يكفى انكار الماهية كما تفعل المعتزلة أو تحريم النظر في ذات « الله » كما يفعل الفقهاء بل لابد من بيان سبب هذا الانكار وعلة هذا التحريم . ومتى يظهر السؤال عن ذات « الله » وفي أى ظروف اجتماعية وسياسية يتم مثل هذا التساؤل النظرى الخالص ، خاصة وأن لفظ « ذات » فى الوعى يشير الى مضمون الوعى كما يعبر عن الاتجاه والحركة فى المجتمع أو عن لب الاشياء وجوهرها الحسى بعيدا كل البعد عن السؤال النظرى لوعى مغترب (١٢٥) .

الخالق فهو طلب للاكتناه من جهة وهو ممتنع على العقل البشرى لما علمت من انقطاع النسبة بين الوجودين ولاستحالة التركيب فى ذاتها وتطاول إلى ما لا تبلغه القوة البشرية من جهة أخرى ، فهو عبث ومهلكة ، عبث لأنه سعى الى ما لا يدرك ومهلكة لأنه يؤدى الى الخطأ فى الاعتقاد ولأنه تحديد ما لا يجوز تحديده وحصر ما لا يصح حصره . رسالة التوحيد ص ٤٨ — ٥١ .

(١٢٥) لفظ « الذات » لغويا هو أحد أسماء الخمسة الذى يدل على العلاقة بين شيئين فى صيغة المؤنث المفرد . وقد استعمل فى القرآن مفردا مذكرا مرفوعا « ذو » ٣٥ مرة ، ومنصوبا « ذا » ١٦ مرة ، ومجرورا « ذى » ٢٤ مرة ، ومثنى مذكرا مرفوعا مرتين « ذوا » ومنصوبا مرة « ذوى » وجمع مذكر منصوبا مرة « ذوى » . أما « ذات » فهى مذكورة ٣٠ مرة فى المؤنث المفرد ، ومرتين فى صيغة المثنى ، مرة مرفوعا « ذواتا » ومرة مجرورا « ذواتى » . وهى تشير فى استعمالها الى مضمون الشعور ١٢ مرة فى صيغة « أن الله عليم بذات الصدور » (٣ : ١٩٩) ، (٥ : ٧) ، (٣١ : ٢٣) ، أو « والله عليم بذات الصدور » (٣ : ١٥٤) ، (٦٤ : ٤) ، أو « انه عليم بذات الصدور » (٨ : ٤٣) ، (١١ : ٥) ،

ثانيا : أوصاف الذات وصفاتها :

وبعد اثبات الذات يبدأ وصفها . فيرتبط بسؤال امكانية العلم بالذات سؤال آخر وهو أخص وصف تتميز به الذات وهل هناك صفات أخرى لا نعلمها اذا ما تم حصر الصفات ؟ فعلى فرض امكانية العلم بالذات عن طريق آثارها التى تدل عليها فهل يمكن ابتداء من هذه الآثار وصف الذات فى نفسها أو فى غيرها أو فى أفعالها ؟ وهنا يظهر موضوع الصفات الذى أصبح لب التوحيد . ثم تميزت الصفات عن الأوصاف بعد حصرها وتصنيفها الى نفسية ومعنوية ، سلبية وثبوتية . وعلى الرغم من أنها كلها تقريبا انسانية وتشبيهات وقياس للفائض على الشاهد . ماذا تعنى صفة ؟ هل الصفة شئ ؟ هنا يظهر الحس من جديد ويفرض

=
 ٣٥ : ٣٨) ، (٣٩ : ٧) ، (٤٢ : ٢٤) ، (٦٧ : ١٣) أو « وهو عليم بذات الصدور » (٦٤ : ٤) . والاستعمال الثانى الأكثر شيوعا وصف لصفات الأشياء ١٢ مرة مثل السماء والأرض ، والجنة والنار ، والربوة والحدائق والنخل والأفنان مثل « والسماء ذات الحيك » (٥١ : ٧) ، « والسماء ذات البروج » (٨٥ : ١) ، « والسماء ذات الرجوع » (٨٦ : ١١) أو الأرض « والأرض ذات الصدع » (٨٦ : ١٢) ، أو الجنة « وبدلناهم بجناتين ذواتى أكل خيط » (٣٤ : ١٦) ، أو النار « سيملى نارا ذات لهب » (١١١ : ٣) ، « النار ذات الوقود » (٨٥ : ٥) ، أو الربوة « وآويناها الى ربوة ذات قرار ومعين » (٢٣ : ٥٠) أو الحدائق « فأنبتنا به حدائق ذات بهجة » (٢٧ : ٦٠) ، أو النخل « والنخل ذات الأكمام » (٥٥ : ١١) ، أو الأفنان « ذواتا أفنان » (٥٥ : ٤٨) ، وهى كلها تشير الى صفات الأشياء الحسية . وقد ينتقل الوصف الى صفات الأفعال للأفراد والمجتمعات ثلاث مرات مثل الحجل فى « وتضع كل ذات حمل حملها » (٢٢ : ٢) ، أو الشوكة فى « وتودون أن غير ذات الشوكة تكون لكم » (٨ : ٧) ، أو البنيان والعمران « أرم ذات العماد » (٨٩ : ٧٠) . والاستعمال الثالث يشير الى الحركة والاتجاه فى المكان أربع مرات مثل اليمين والشمال فى « وترى الشمس اذا ظلتت تزاور عن كهفهم ذات اليمين » ، وإذا غربت تقرضهم ذات الشمال » (١٨ : ١٧) ، « ونقلبهم ذات اليمين وذات الشمال » (١٨ : ١٨) ، ويشير استعمال واحد الى العلاقات الاجتماعية مثل « وأصلحوا ذات بينكم » (٨ : ١) ، والغريب أن الفقهاء وفى مقدمتهم ابن حزم أم يقووا بهذا التحليل للفظ كما فعلوا فى الصفة للتحقيق من شرعيته .

نفسه على التنزيه . فاذا كان التنزيه قد استطاع أن يتخطى عن كل مظهر من مظاهر التشخيص حتى ولو كان ذاتا أو فردا أو غيرا فإنه يضعف أمام الحس الذى يجعل الصفة شيئا (١٢٦) . أما اذا اجتمعت الصفات فقد لا تكون بالضرورة أشياء لان المجموع يعطى كلا جديدا يستطيع أن يتجاوز الصفة المفردة بصفته ، وهى عملية شعورية ثانية يكون بها الكل أقوى من الجزء . ولا يمكن أن تكون الصفة الا شيئا مادامت تصف ذاتا موجودة . فالشئ موجود والموجود شئ . ولما كان وصف الصفة بالشئ يوحى بالشئىة المرفوضة فى التجسيم فهل تكون الصفة معنى ؟ المعنى أقرب النصورات الى التنزيه لان الشئ يوحى بالجسمية فالاجسام وحدها هى الاشياء فى حين أن المعنى مشخص بل دلالة خاصة (١٢٧) . ولما كان المعنى مجردا ذاتيا والذات حسية موضوعية لم يوف المعنى كل حق الصفة . فاذا لم تكن الصفة شيئا أو معنى فهل هى اسم ؟ وماذا يعنى اسم ؟ الاسم هو اختيار انسانى للفظ من اللغة العادية للتعبير به عن مضمون شعورى أو للإشارة به الى شئ موجود فى الواقع اذا تم الاتفاق على ربط هذا الاسم بهذا المسمى . وعلى هذا النحو يكون التوحيد بين الاسماء والصفات انتقال من اللغة الى الشئ بلا برهان أو من الذات الى الموضوع دون اتفاق مسبق على تطابق هذه الاسماء مع تلك المسميات (١٢٨) . فليس كل عالم عالما بالضرورة لمجرد تسميته باسم عالم ، وكل قادر لا يكون قادرا بالضرورة من مجرد تسميته قادرا . هذه المعانى الثلاث لكلمة صفة انها تكشف عن صعوبة وصف الذات التى لا يمكن العلم به . وماذا يعنى وصفها

(١٢٦) يرى سليمان بن جرير وكذلك الزيدية أن العلم شئ والقدرة شئ والحياة شئ ولكنه لا يقول ان صفاته أشياء فى حين يقول أصحاب الصفات بأن الصفات أشياء وبأن البارى شئ بصفاته مقالات ج ١ ، ص ١٣٨ ، ص ٢٣١ ، ج ٢ ، ص ٢٠٣ .

(١٢٧) يرى الجبائى أن مجرد معنى الصفة اثبات للذات ، مقالات ج ٢ ، ص ١٨٥ .

(١٢٨) هذا هو موقف أصحاب الحديث وأهل السنة فى القول بأن أسماءهم هو هو ، مقالات ج ١ ، ص ١٣ ، ص ٣٢٠ ، وهو أيضا موقف عبد الله بن كلاب فى التوحيد بين الاسماء والصفات ، مقالات ج ١ ، ص ٢٣٢ .

بصفات تقريبية ؟ هل هذه الصفات تدل على اشياء بالفعل أم تشير الى مجرد معانى ذهنية لا توجد في الاعيان أم هي مجرد أسماء والفاظ من اللغة للتعبير بها عن مضمون شعورى وموقف انسانى خالص في ظرف اجتماعى وسياسى معين كنوع من الابداع الشعري أو الفكرى ؟

١ — تداخل الاوصاف والصفات : وبميز القدماء بين الوصف والصفة.

فالوصف للذات والصفة لآثارها ومتعلقاتها ، الوصف لا لمعنى في حين ان الصفة لمعنى ، الوصف للوجود والصفة نفى أو اثبات . الوصف للنفس والصفة للمعنى ، ومع ذلك يصعب التمييز بين اوصاف الذات وصفاتها ، بعض الاوصاف تدخل في الصفات ، وبعض الصفات تدخل في الاوصاف ، فبتداخلان معا مثل تداخل دليل الوجود (وصف الوجود) وانتفاء الجسمية (وصف القيام بالنفس) مع الصفات المعنوية السبعة (١٢٩) . وقد تتداخل بعض اوصاف الذات في مضمون الايمان مع صفاتها (الواحد ، الوجود ، الاول ، القديم) دون فصل بين اوصاف الذات وصفاتها ، والتعرض لمسائل المشابهة والمماثلة والجهة دون التعبير عنها بمقولاتها الخاصة وهى المخالفة للحوادث والقيام بالنفس بل الاكتفاء بالحديث عن الاستواء وسائر الصفات الحسية المتنازع عليها (١٣٠) . وقد تذكر اوصاف الذات مختلطة بالصفات دون وعى تصورى بالتمييز بينها (قديم ، موجود ، واحد ، شئ ، نفس) ورفض التشبيه (النور ، اليد ، الساق ، الاصبع ، المجيء ، الذهاب ، النزول ، الجسم ، الاستواء على العرش ، المكان ، الرؤية) وعدم استقرار احصاء الصفات بعد ، وادخال المتفق عليها (ست اوصاف للذات وسبع لصفاتها) مع المتنازع عليها (١٣١) . وقد تدخل اوصاف الذات كجزء من اعلان النوايا والتعبير عن بناء الشعور الايمانى وكأنها جزء من العقائد دون أية قسمة نظرية الى اوصاف وصفات ودون أى بناء نظرى للذات . وتعتمد هذه العواطف الايمانية على الشواهد

(١٢٩) اللمع ص ١٧ — ٣١ ، الابانة ص ٣١ — ٣٩ .

(١٣٠) الانصاف ص ١٨ ، ص ٢٣ — ٢٥ ، بحر الكلام ص ٢ — ٣ .

(١٣١) بحر الكلام ص ١٧ — ١٩ .

النقلية والآيات القرآنية (١٣٢) . وفي شرح أصل التوحيد ، تذكر بعض أوصاف الذات دون ذكر لها مثل الوجدانية ، والتنزيه ، وانكار الرؤية والقدم ودون احصاء لها أو للصفات دون بناء عقلى محكم حتى عند النزعات العقلية (١٣٣) . وقد لا تذكر المسألة كلية ، مسألة الذات والصفات ولكن تذكر النظريات العامة مثل التوحيد ، ويذكر فيه وصف الواحد ، وابطال التشبيه ، ورفض جميع صوره كاثبات الصور والجهة وجعل « الله » محلا للحوادث ، والحديث عن الجهة والقيام بالنفس والدخول والخروج (١٣٤) . وقد تأتى الأوصاف والصفات فى صيغة مسائل ، فتظهر أوصاف الذات دون تمييز بينها وبين الصفات . وتظهر دون احصاء (اثنى عشر) ، ولا يراعى الترتيب . فيأتى الوجود بعد القدم والبقاء . وتضاف أوصاف مثل إضافة الشيء الى الوجود ، ويفصل بين الحلول والاتحاد ، الاول ضد النصارى والثانى ضد الصوفية . ويعاد القدم للذات وللصفات (ضد الكرامية) . ثم تظهر نفس الصفات الحسية (الألوان والروائح والطعوم) والانفعالية (اللذة والالام) مما يكشف عن عنصر التشبيه الوجدانى (١٣٥) . ويتم المزج بين أوصاف الذات وصفاتها عند المتقدمين والمتأخرين على حد سواء (١٣٦) . ففى مصنفات العقائد المتأخرة يخلط بين أوصاف الذات وصفاتها ، ولا يتم حصرها أو أحصاؤها ، ومع ذلك يمكن التمييز بينها . فتتداخل أوصاف الواحد والقديم مع الصفات المعنوية السبع على أنها صفات أفعال ثم تتلوها صفات السلوك دون احصاء أو عد مع أنها تبلغ الأربع عشرة صفة ، تتلوها الصفات انسبع من جديد ، ثم يأتى جواز الرؤية فى النهاية (١٣٧) . وقد تذكر

(١٣٢) بحر الكلام ص ٢ — ٣ وذلك مثل « قل هو الله أحد ، الله الصمد ، لم يلد ولم يولد ، ولم يكن له كفوا أحد » ففيها اثبات الوجود والوجدانية ضد المشبهة والمجسمة . ويتضح ذلك عادة فى « البسملات » .

(١٣٣) الانتصار ص ٥ — ١١ .

(١٣٤) نهاية الاقدام ص ٩٠ — ١٠٢ ، ص ١٠٩ — ١٢٢ .

(١٣٥) المسائل ص ٣٤٢ — ٣٦٠ .

(١٣٦) النظامية ص ١٦ — ٢٩ ، الفيث ص ٣ .

(١٣٧) النسفية ص ٥٢ — ٦٨ ، ص ٩١ — ٩٤ .

انصفات بلا احصاء أو تثنين وأهمها القدم والوجود والكمال تتخللهم
الصفات المعنوية السبعة ثم تأتي أوصاف السلب وتنزيه الذات من النقائص
كالشبه والمثل والشريك والظهير وال طول والحدوث والاتحاد والجوهر
والعرض والجسم الحيز والجهة والحركة والانتقال . وتتفق عنه أيضا
مضادات الصفات المعنوية السبعة كالجهل والكذب ثم تأتي الرؤية في
النهاية . وبعد الأعمال تظهر أوصاف الذات من جديد على أنها واحدة،
فالذات غير متبعض ولا متجزأ ، ولا حد له ، ولا نهاية له من أجل التركيز
على وحدة الذات مع أوصافها وصفاتها (١٣٨) . كل ذلك يدل على أمرين :
الاول أن التمايز بين الأوصاف والصفات إنما نشأ متأخرا . اما في
البداية فقد كانت كلها محاولات لوصف الذات . ثانيا أن التمييز بين أنواعها
وتصنيفها ثم عدّها واحصاءها لم يستقر الا متأخرا مما يدل على أن البداية
كانت مجزء محاولات واجتهادات صرفة قبل أن يظهر البناء العقلي المحكم
نتيجة للتطور ولتعدد الاجتهادات .

٢ — تبادل الصدارة بين الأوصاف والصفات : ويسعّب أيضا إيجاد

علاقة متوازنة بين الأوصاف والصفات . فاحيانا تكون الصدارة للأوصاف
عنى الصفات فتكون الأوصاف هي الغالبة ، وأحيانا أخرى تكون الصدارة
للصفات على الأوصاف فتكون الصفات هي الغالبة . ففى صدارة الأوصاف
على الصفات تبدو الأوصاف أهم من الصفات بكثير خاصة في مضادات
الأوصاف من تشبيه وتجسيم وثنوية ، وكان الصفات مشكلة تالية
للأوصاف وذلك لنقص النظريات المعارضة فيها (١٣٩) . ولأول مرة نذكر
أوصاف الذات في معرض نفى التالى والتجسيم والتشبيه دون ذكر براهين
إيجابية عليها الا من نهايات دليل الحدوث في أن الحوادث لا بد لها من

(١٣٨) العضوية ج ١ ، ص ٢٢٦ — ٣٠١ ، ج ٢ ، ص ٢ — ١٨١ ،
ص ٢١٧ — ٢٢٢ .

(١٣٩) هذا هو موقف الباقلاني في « التمهيد » إذ لا تعدى الصفات
ص ٤٧ — ٤٨ ، ص ١٥٢ — ١٦٠ في حين أن الأوصاف تشيل ص ٤٦
(في أن صانع العالم واحد) ، ص ٥٢ — ٩٦ (في رفض الثنائية وجوهر
النضارى والاتحاد) ، ص ١٤٨ — ١٥٢ (في التجسيم) .

محدث أو أن صانع الحوادث أحدثها من لا شيء وذلك في باب « معرفة الصانع ومعرفة نعوته الذاتية » . فسببت أوصاف الذات النعوت الذاتية في مقابل الصفات المعنوية السبعة وهى الصفات القائمة بالاله . وتظهر أو صفات الذات بلا احصاء أو ترتيب (القدم ، الوجود ، القيام بالنفس ، الوجدانية ، المخالفة للحوادث) . لا يوجد عدد محدد لأوصاف الذات ولكنها تتداخل مع صفاتها . فالبقاء مثلا يدخل مع الصفات المعنوية مع بقاء الصفات ، ويشك في حفة القدم (١٤٠) . وقد يتركز الموضوع كله في تنزيه الله عن الجسمية بعد مقدمات ثلاث لاثبات الوجود ونفى الجسمية عنه ، ويدخل فيها نفى الحيز والجهة ، وفي تأويل المتشابهات لنفى الجسمية . وفي تقرير مذهب السلف أيضا تنفى الجسمية والتشبيه ، ويدخل في ذلك نفى اليد والعين . الخ . أو الانفعالات كالفرح والحياة . الخ . ولا تظهر من أوصاف الذات إلا النفس على معنى التشبيه (١٤١) . وفي معرض النظريات والتصورات المخالفة تظهر أوصاف الذات بطريق الضد . فنفى التشبيه يذكر استحالة كونه جسما ، وتقديره عن الجهات والمحاذيات ، واستحالة كونه عرضا ، واستحالة كونه جوهرًا ، وتأويل آيات التشبيه والتجسيم ، وإثبات الواحد ، وإثبات القديم مع القدرة والعلم والحياة (١٤٢) . ويزداد ذكر أوصاف الذات في المؤلفات المتأخرة بعد القرن الخامس وكان مشكلة الصفات هى التى عمت التوحيد فى القرون الأولى رداً للتشبيه والتجسيم فلما انتصر التنزيه ظهرت أوصاف الذات . وقد تذكر أوصاف الذات ، القدم ، بعد تقسيم العالم الى محدث وقديم ثم الوجود ثم الواحد ، وأنه شيء ، وأنه نفس ، وأن له يد وأصابع وساق ، ولا يجوز وصفه بالمجئى أو النزول . ويذكر الاستواء ونفى المكان وإثبات الرؤية ، ويذكر

(١٤٠) هذا هو موقف البغدادى فى « أصول الدين » ص ٦٨ — ٨٨ ، ص ١٠٨ — ١٠٩ .

(١٤١) هذا هو موقف الرازى فى « أساس التقديس » ، ص ٣ — ٧٤ .

(١٤٢) الشامل ص ٢٨٧ — ٣٤٢ ، الارشاد ص ٣٤٥ — ٦٢٥ .

م ٦ — التوحيد

كل ذلك دون بناء نظرى أو تسورى (١٤٣) . وفى بعض الموسوعات المتأخرة لا تظهر مسألة الصفات على الإطلاق فى حين تظهر الأوصاف . ولا تظهر إلا بعض المسائل النظرية من مقدمات الصفات كالصفة والموصوف والعلة والمعلول والوحدة والكثرة مما يوحى بأننا ما زلنا بصدد الأمور الاعتبارية ، فى عالم الإذهان ، ولم نخرج بعد الى عالم الأعيان (١٤٤) . وقد لا تظهر الصفات إلا مرة واحدة عرضا فى نطاق ذكر صفات التشبيه إلا القرآن (١٤٥) .

وفى صدارة الصفات على الأوصاف تذكر صفات الذات قبل أوصافها مما يدل على تراجع أهمية الأوصاف وتصدر الصفات . وتغلب صفة الوجدانية على غيرها فى باب مستقل وتكون أول الأوصاف . ثم يأتى إبطال التشبيه تحت أحكام العقل الثلاثة ، وفى إبطال التشبيه تدخل المخالفة للحوادث (١٤٦) . وعندما تتصدر مباحث التوحيد أدلة أثبتت انصانع تأتى صفة الوجدانية وأدلتها ثم تأتى الصفات السبع دون احصاء كذلك . تتصدر الصفات على الأوصاف ، وتأتى الأوصاف بطريق انشائي تعبر عن الكمال دون بناء نظرى أو تصور محكم مثل الكمال وتنزّهه عن النقص ، وعدم كونه جسما وجوهرا وعرضا وفى مكان وفى جهة ، وعدم اتصافه بالكيفيات المحسوسة ، وتنزّهه عن الاتحاد والطول ، وتنزّهه

(١٤٣) بحر الكلام ص ١٧ — ٢٩ .

(١٤٤) يقول الهروى الحفيد « ذكروا الصفة مع الموصوف لا عين ولا غير وكذا الجزء مع الكل فأولاه صاحب المواقف بأن المراد لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الهوية أقول : هذا التوجيه لا يلائم الأشاعرة من أن الصفة منها ما هو عين الذات كالوجود ومنها ما هو غيره كالخالق ومنها ما هو لا عين ولا غير كالعلم » الدر النضيد ص ١٣٩ — ١٤٠ .

(١٤٥) يقول أبو المعين النسفى « واليد من صفاته الأزلية بلا كيف ولا تشبيه كالسمع والبصر والعلم والقدرة والإرادة والكلام » ، بحر الكلام ص ١٩ ، ص ٢٩ — ٣٤ .

(١٤٦) غاية المرام ص ٢٥ — ٢٠٠ ، ويتحدث الآمدى عن القانون الثانى « فى إثبات الصفات وإبطال تعطيل من ذهب الى نفيها » ص ٢٧ — ١٣٣ .

عن الزمان وعن الحدوث وعن الأولية والآخرة . ويذكر البقاء والقدم من الصفات المختلف فيها مع التكوين وتنتهى بالرؤية . وعلى هذا النحو سارت الدراسات الثانوية للمعاصرين فجاءت أوصاف الذات بعد صفاتها ، وعلب عليها التقسيم حسب الفرق أو الأشخاص وليس حسب الموضوعات (١٤٧) . وفى المصنفات الاعتزالية تنصدر الصفات الأوصاف دون احصاء لها . تشرح الأوصاف وتطل دون عد وذلك يدخل فى علوم التوحيد . يظهر الوجود مع الصفات الخمس (إذ أن الكلام والإرادة داخلان فى العدل) . وفى الأضداد يذكر العدم وهو ما يستحيل عليه . ويذكر الواحد فى فصل مستقل ويرد فيه على النصارى . كما تذكر صفات السلوب التى يجب نفيها عن الاله مثل نفى الحاجة والجسمية والعرض والرؤية . ويذكر البقاء مع القدم دون أن يكون صفة خاصة (١٤٨) . وقد لا تذكر أوصاف الذات لاعتراضات على وصف الوصف والنعته والصفة ولكن ينفى التشبيه والجسمية والحركة والمكان والجوهر والعرض ، ويوضح معانى المكان والاستواء ، ونفى الأسماء والصفات غير التوقيفية كالقديم ، والتوحيد بين النفس والذات على أنها الأمر والخبر ، وإثبات الماهية على أنها أئنة ، وإعادة تأويل الوجه واليد والعين والجنب والقدم والاضبع والنزول والرؤية ، وإثبات الواحد إثباتاً انشائياً لا تصورياً (١٤٩) . والسؤال الآن : هل تكشف الاعتراضات على اللغة والمصطلحات والألفاظ عن اعتراضات جوهرية على تصورات التوحيد ووصف الذات على هذا النحو وعلى امكانية العلم بها ؟ هل اللغة موضوعة يمكن تغييرها ؟ هل هى تقريبية ظنية لا تلغى المسافة بينها وبين المعانى والدلولات ؟

(١٤٧) التحقيق التام ص ٤٨ — ١٠٦ .

(١٤٨) شرح الأصول الخمسة ص ١٢٨ — ١٣٠ ، ومع أن الأجزاء الثلاثة الأولى للكتاب « المغنى فى أبواب التوحيد والعدل » للقاضى عبد الجبار مفقودة ، وهى عن الذات والصفات إلا أن الجزء الرابع عن نفى الرؤية ، والخامس عن الوحدانية . وهو بالقياس الى « شرح الأصول الخمسة » والى « المحيط بالتكليف » يكشف أيضاً عن الموقف الاعتزالي وهو صدارة الصفات على الأوصاف دون احصاء للأوصاف ، المغنى ج ٤ ، رؤية البارى .

(١٤٩) الفصل ج ٢ ، ص ١١٠ — ١٤٤ .

٣ — تصنيف الأوصاف والصفات : ويبدو أن التمييز بين الأوصاف

والصفات إنما كان في حد ذاته بداية لتصنيفها جميعا . فالأوصاف ليست لمعنى في حين أن الصفات لمعنى وكان الوصف هو الشيء ، والصفات هي مظهره ، أو أن الوصف هو الجوهر والصفات هي الأعراض ، علاقة حامل بمحمول . والسؤال الآن : كيف يتخلى علم أصول الدين بعد تأسيسه لنظرية العلم التي تقوم على وجوب النظر وأوائل العقول عن المعنى ويجعل الأوصاف موضوعة لا لمعنى ؟

ثم انتقل التصنيف الى صفات نفسية وصفات معنوية الاولى اوصاف والثانية صفات ، وهي أولى المحاولات المستقرة لتصنيف الصفات ، انصفات النفسية هي اوصاف الذات في نفسها بينما الصفات المعنوية هي صفات الذات في علاقتها بالغير . الأولى صفات لازمة للنفس دون تعليل بطل قائمة فيها في حين ان الثانية أحكام ثابتة للذات المعلل بعلل قائمة بها (١٥٠) . وكلاهما يجب « لله » ، الأولى مثل عدم التحيز ، والثانية مثل العلم . وتسمى الصفات النفسية أحيانا الصفات الوجودية أي المتعلقة بوجود الذات (١٥١) . وقد كان اثبات الصفات المعنوية خطوة متوسطة بين الذات الخالية من الصفات واثبات صفات التشبيه ، وتسمى الصفات القائمة بالاله في مقابل أوصاف الصانع في ذاته (١٥٢) . والسؤال الآن : كيف يتم استبعاد مبحث العلة والمعلول من الصفات النفسية وتبقى غير معلة فيبطل التعليل ؟ يبدو أن علم أصول الدين يبدأ في التنازل عن بعض مقدماته النظرية سواء في نظرية العلم أم في نظرية الوجود ، تاركا الأحكام النظرية الى سيادة الايمان التقليدي .

(١٥٠) يشرح امام الحرمين هذا التمييز قائلا « القول فيما يجب لله من الصفات . اعلم أن صفات سبحانه منها نفسية ومنها معنوية . وحقيقة صفة النفس ، كل صفة اثبات لنفس لازمة ما بقيت النفس غير معلة بعلل قائمة بالموصوف . والصفات المعنوية هي الأحكام الثابتة للموصوف بها معلة بعلل قائمة بالموصوف » ، الارشاد ص ٣٠ .

(١٥١) القاعدة الثانية ، في اثبات الصفات النفسية ، غاية المرام ص ٢٨ — ٥١ ، وتسمى أحيانا الصفات الوجودية ، المواقف ص ٤٧٩ .

(١٥٢) أصول الدين ص ٨٨ — ٨٩ .

ثم يتحول التصنيف لأول مرة في القرن السادس الى صفات سلبية وصفات ثبوتية . السلبية هي اوصاف الذات الست ، والثبوتية هي صفاتها السبع . الصفات السلبية تنفى التشبيه والتجسيم ، والصفات الثبوتية التنزيه . وقد يتم ضم التصنيفين السابقين معا وتسمى الصفة الأولى وهي الوجود نفسية والصفات الخمس الأخرى سلبية مما يدل على ان الوجود تجربة نفسية وأن الصفات الخمس الأخرى تتحدد سلبا وليس فقط المخالفة للحوادث ، فالقدم ضد الحوادث ، والبقاء ضد الفناء ، والقيام بالنفس ضد ليس في محل ، والوحدانية ضد الشرك والتعدد ؛ بل ان الصفة النفسية الأولى وهي صفة الوجود هي ايضا نفى للعدم وهو العدم (١٥٣) . وعلى هذا النحو يمكن الانتهاء الى ان اوصاف الذات انست كلها سلبية وانه لا توجد أية صفة ثبوتية يمكن وصف الذات بها . وبالتالي لا يمكن الحديث عن «الله» الا سلبا (١٥٤) . ويكون النفي أساسا الإثبات ليس فقط على مستوى الالفاظ والقضايا أى على مستوى اللغة والخطاب ولكن أيضا كموقف انساني وك تجربة بشرية تعبر عن وضع الانسان في العالم ووعيه به وفعله فيه نجاحا أم فشلا . وفي حقيقة الامر ان هذه الصفات كلها بأنواعها الوجودية والثبوتية والسلبية النافية كلها تقريبية ، محاولات للذهن الانساني أن يصف ما لا يمكن العلم به وهو الذات . بل ان بعض الصفات السلبية تكشف الجانب الانساني الارادى الحسى الخالص مثل استحالة اللذة والالم والطعوم والروائح . كل هذه الاوصاف من الامور الاعتبارية التي لا وجود لها في الخارج (١٥٥) . تعبر عن مواقف في اللغة . كما أنها تكشف عن وضع نفسى اجتماعى للوعى بالذات وبالعالم يقوم على التعظيم والتبجيل للحق الضائع وللإمام الغائب .

(١٥٣) السنوسية ص ٢ — ٣ ، اوصاف الذات هي الصفات السلبية وصفاتها الثبوتية المحصل ص ١١٦ .

(١٥٤) قال بعض الأصحاب انه لا بد من صفة وجودية اذ التمييز بين الذوات غير حاصل بما يتخيل من الامور السلبية المنفية ، غاية المرام ص ١٣٤ .

(١٥٥) « ان القدم والبقاء من الأمور الاعتبارية التي لا وجود لها في الخارج » ، التحقيق التام ص ٩٤ — ٩٥ .

٤. — احصاء الصفات : وتطلق الصفات احيانا بالتغليب على الصفات

والأوصاف معا . ولم يستقر احصاء الأوصاف والصفات في ست الا في مرحلة اكتمال بناء العلم في القرنين السابع والثامن بل واستمر الخلاف في العد والاحصاء حتى العقائد المتأخرة التي انتظمت في احكام العقل الثلاثة . فمع قسمة الصفات الى نفسية ومعنوية ، الاولى للذات والثانية للصفات لم يظهر احصاء تام للأولى ولكن يذكر الوجود باستحالة العدم ، والقدم ، والقيام بالنفس ، والمخالفة للحوادث (ويدخل فيها ما يستحيل انصاف الله به : في أنه ليس جسما ، وعدم قبول الاعراض ، واستحالة كونه جوهر) ، والوحدانية ، وهي خمس صفات . اما البقاء وهي انصفة السادسة كما ظهرت عند المتأخرين فتدخل ضمن الصفات المعنوية (١٥٦) . وقد تظهر الصفات السلبية بلا عد او احصاء ست صفات : نفى التحيز ، والحلول ، والجهة ، وقيام الحوادث ، واستحالة اللذة والالام ، واستحالة الطعوم والروائح . وتأتى صفة البقاء بعد الصفات النبوتية ، وتأتى صفة الرؤية في نهاية المطاف وبعدها صفة الواحدية فيكون المجموع ثمانى صفات (١٥٧) . ولم يبدأ الاحصاء الا منذ القرن الخامس فتظهر الصفات على أنها عشرة ، خمس ايجابية : الوجود ، والتقدم ، والبقاء ، والرؤية ، والوحدانية ، وخمس سلبية : ليس بجوهر ، ليس بجسم ، ليس بعرض ، ليس له جهة مخصوصة ، منزه عن العرش ، ودون فصل نظرى بين الايجاب والسلب . وقد أبقي فيما بعد على انصاف الثلاث الاولى ، الوجود والقدم والبقاء ، وضمت الصفات الثلاث التالية : ليس بجوهر ، وليس بجسم ، وليس بعرض في صفة رابعة واحدة هي المخالفة للحوادث . كما ضمت الصفتان : ليس له جهة ومنزه عن الاستقرار على العرش في صفة واحدة خامسة ، القيام بالنفس . وأبقى على الصفة السادسة ، الوحدانية ، بعد ادخال الرؤية في الجواز (١٥٨) . ويسبتر الوضع كذلك في القرنين السادس والسابع

(١٥٦) الارشاد ص ٣٠ — ٦٠ ، ص ٨٧ .

(١٥٧) المحصل ص ١٢٦ ، ص ١٣٦ — ١٤٠ .

(١٥٨) الاقتصاد ص ١٥ — ٤٤ .

فتجعل أوصاف الذات في التنزيهات في خمسة أوصاف : نفى المماثلة والجسمية مع الجهة والاتحاد مع الحلول والقيام بالحوادث والأعراض المحسوسة . ثم يظهر التوحيد في صفة مستقلة لأهميتها . ثم يظهر البقاء كوصف مختلف عليه ، ويوضع مع صفات التشبيه كالسمع والبصر والكلام وغيرها مثل الاستواء واليد والوجه والعين ، ثم تذكر الرؤية في هذا النطاق (١٥٩) . وفي القرن الثامن حيث يكتمل العلم تم قسمة الصفات الى سلبية ووجودية . يدخل الوجود ضمن دليل الحوادث والامكان ، وتوضع صفتا القدم والبقاء مع الصفات المتنازع عليها كصفات التشبيه والاستواء واليد ... الخ . وتذكر مقدمتان للذات عن مخالفتها لسائر الذات وعن صلة الوجود بالماهية . ثم يأتي التنزيه في سبعة أوصاف : نفى الجهة والمكان ونفى الجسم ، ونفى الجوهر والعرض ، ونفى الزمان ، ونفى الاتحاد للذات والحلول للصفات ، ونفى الحوادث من الذات ، ونفى الأعراض المحسوسة . ثم تأتي صفة الوجدانية منفردة في باب مستقل . وبعد الصفات السبع التي تسمى وجودية تأتي الرؤية في موضوع آخر وبعدها العلم بحقيقة الله في الجواز (١٦٠) . وأخيرا ينتظم الوصف كله تصنيفا واحصاء وعدا عندما تظهر أحكام العقل الثلاثة الوجوب والاستحالة والامكان ، وبتعبير آخر الضرورة والامتناع والجواز . فكل الأوصاف المستحيلة مثل التجسيم والتشبيه والتعطيل تدخل في حكم الاستحالة ، وكل الصفات مثل العلم والقدرة والحياة .. الخ تدخل في حكم الوجوب . وكل الصفات مثل الرؤية والماهية تدخل في حكم الامكان . وظل الأمر كذلك حتى العصر الحاضر (١٦١) . فالواجب « لله » عشرون صفة .

أوصاف الذات الست هي : الوجود ، القدم ، البقاء ، المخالفة للحوادث ، القيام بالنفس ، الوجدانية . وأوصاف الذات السبع مرة اسم فاعل

(١٥٩) طوابع الانوار ص ١٠١ — ١٨٩ .

(١٦٠) المواقف ص ٢٦٩ — ٣١١ .

(١٦١) هذا هو موقف الجويني في « العقيدة النظامية » ، ويبدو أنه أول من بدأ صياغة أحكام العقل الثلاثة ، النظامية ص ١٤ — ٢٩ ، لأرشاد ص ٢٩ ، السنوسية ص ٦ — ٧ .

(عالم ، قادر ، حى ، سميع ، بصير ، متكلم ، مريد) ومرة كاسم فعل
(علم ، قدرة ، حياة ، سمع ، بصر ، كلام ، ارادة) . فهى سبعة مضروبة
فى اثنين (عالم بعلم ، قادر بقدرة ، حى بحياة ، سميع بسميع ، بصير
ببصر ، متكلم بكلام ، مريد بارادة) (١٦٢) . وقد يكون الواجب « لله »
ثلاث عشرة صفة ، ستة اوصاف للذات واخداها وصفة الجواز ، جواز
انفعل والترك (١٦٣) . وقد تنقسم الواجبات المنشرون الى اربعة انواع
من الصفات : نفسية لانها تدل على نفس الذات ، وسلبية لان كل واحدة
دلت على سلب لا يليق بأمر « الله » ، ومعان لان كل واحدة لها معنى
وهو وجه قائم بذات الله ، ومعنوية لانها فرع من المعانى . الصفة النفسية
واحدة وهو الوجود ، والسلبية خمس : القدم ، والبقاء ، والمخالفة
للحوادث ، والقيام بالنفس ، والوحدانية . والمعانى سبع : القدرة ،
والارادة ، والعلم ، والحياة ، والسمع ، والبصر ، والكلام . والمعنوية
سبع : كونه قادرا ، مريدا ، عالما ، حيا ، سميعا ، بصيرا ، متكلم (١٦٤) .

والمستحيل فى « الله » عشرون صفة هى اضداد صفات الوجوب
بالرغم من وجود بعض اوصاف الذات سلبي من قبل مثل المخالفة للحوادث .
ست منها لاوصاف الذات وهى : استحالة العدم ، والحدوث ، والفناء ،
والمشابهة للحوادث ، والقيام فى محل ، والشرك والتعدد . وسبع منها
لنصفات كاسم فاعل وهى استحالة ان يكون جاهلا ، عاجزا ، ميتا ،
اصم ، اعمى ، ابكم ، مغرضا . وسبع منها للصفات كاسماء وهى :
استحالة الجهل ، والعجز ، والموت ، والصمم ، والعمى ، والبهكم ،
والهوى . فهى ايضا سبعة مضروبة فى اثنين . فيستحيل ان يكون جاهلا

(١٦٢) غاية المرام ص ٣٨ — ٥١ ، السنوسية ص ٢ — ٣ ، العقيدة
التوحيدية ص ٢ — ٣ ، ص ٦ — ٩ ، ص ١٢ — ١٣ ، كفاية الموم
ص ٢٥ — ٦٩ ، الجوهرية ص ١٠ — ١٢ ، الخريدة ص ١٨ — ٢٣ ،
جامع زبد العقائد ص ٢ ، وسيلة العبيد ص ١٦ — ١٨ ، الحصون
ص ٩ — ١٠ .

(١٦٣) الحصون ص ٩ — ١٠ .

(١٦٤) جامع زبد العقائد ص ١٢ — ١٤ .

بجھل ، عاجزا بعجز ، میتا بموت ، اُصم بصمم ، اُعمی بعمی ، اُبکم بیکم ،
مغرضاً بهوی (۱۶۵) •

والجواز « لله » أمر واحد هي الرؤية . ولما كان الجواز يعنى الوجوب أو الاستحالة فليس له ضد ، ولا ينقسم الى اسم فاعل والى اسم فعل (١٦٦) . وقد يأتى موضوع العدل مع الرؤية فى الجواز (١٦٧) . ولكن فى العقائد المتأخرة تسقط الرؤية ويوضع بدلها جواز الفعل والترك وهو موضوع العدل أو ما تبقى من نظرية الأفعال ، ولا تظهر الا كمسألة من مشاكل التوحيد الأربع أو كجزاء لأصحاب العقيدة (١٦٨) . ومع الجواز تظهر صفة العرش مع الأخرويات لا لاحتياجها بل للإيمان بها (١٦٩) .

وقد طبقت أحكام العقل الثلاثة في العقائد المتأخرة ليس فقط على
 قطبها الأول وهو « الله » بل أيضا على قطبها الثاني وهو الرسول .
 فوجبت له أربع صفات ، واستحال عليه أربع صفات ، وجازت له صفة
 واحدة . وبالتالي يكون على المسلم أن يؤمن بخمسين عقيدة ، واحدا وأربعين
 في الله ، وتسعا في الرسول (١٧٠) . وقد ينشأ الخلاف في العقائد حول

(١٦٥) السنوسية ص ٢ - ٣ ، النظامية ص ١٤ - ١٦ ، كفاية
 العوام ص ٦٠ - ٦١ ، الجوهرة ص ١٠ - ١٢ ، الخريدة ص ١٨ - ٢٣ ،
 جامع زبد العقائد ص ٢ - ٥ ، وسيلة العبيد ص ١٦ - ١٨ ، الحصون
 ص ٩ - ١٠ .

(١٦٦) يزيد الايجى صفة ثانية جائزة وهى امكانية العلم بها ،
المواقف ص ٣١٠ - ٣١١ .

(١٦٧) وسيلة العبيد ص ١١ ، ص ٦ — ١٨ ، ص ٣٤ ، ص ٤٥ .
(١٦٨) العقيدة التوحيدية ص ٦ — ٩ ، ص ١٢ — ١٣ ، السنوسية
ص ٦ — ٧ ، كفاية العوام ص ٢٥ ، ص ٢٥ — ٦٩ ، الباجوري ص ٣ —
٥ ، جامع زيد العقائد ص ٤ — ٥ ، ص ٢٨ .

(١٦٩) الجوهرة ص ١٠ .

(١٧.) كفاية العوام ص ٢٥ ، أنظر أيضا الفصل الثاني ، بناء

الرسول ، وتقل من تسع الى سبع ، ويكون المجموع ثمان وأربعين عقيدة تستنبط كلها من « لا اله الا الله محمد رسول الله » . اذ تعنى الالهية استغناء الله عن كل ما سواه ، واقتدار كل ما عداه اليه (١٧١) . وقد يغيب البناء بعد ذلك وتتقطع مسائل التوحيد في مشكلات مثل الوجود بلا مكان والرؤية بلا جهة ، والكلام بلا حرف وصوت وكان الامر موضع دهشة وعجب أو عجز وضعف ، خطوة الى الامام وخطوة الى الخلف ، اقدام نحو العالم ثم احجام عنه (١٧٢) . وتنتهى صفات الذات كنظرية عقلية وتتحول الى واجب يؤمن به أو عقيدة ، ويفقد الوحي طابع النظرية الخالص ، وتستسلم نظرية العلم الاولى .

وهكذا يتطور تصور الصفات من المتقدمين الى المتأخرين . فاذا استطاع المتقدمون تصور الذات على انها اسم لواجب الوجود واوصافه ، ما يجب له وما يستحيل عليه وما يجوز له فانه اصبحت عند المتأخرين « المستغنى عن كل ما سواه المفترق اليه كل ما عداه » ، مما يوحى بعلاقة الادنى بالاعلى التى ورثناها حتى الآن . ولا مانع من أن يكون فى الاستغناء والاقتدار وجوب واستحالة (١٧٣) . تتحول احكام العقل الثلاثة الى علاقة الاستغناء بالاقتدار ، وهى علاقة عبادة ، ويصبح واجب الوجود هو المستحق للعبادة . ثم يفسر التوحيد كله بتحليل « لا اله الا الله » وتحديد معنى الالهية باستغناء الله عن كل ما سواه واقتدار كل ما عداه اليه . وهذا استغناء طرف واقتدار طرف آخر مما أعطى عصرنا الاعتماد الكلى على المجهول واستغناء المجهول عن العالمين . يصاغ التوحيد كله فى هذه العلاقة الأحادية الطرف . فأوصاف الذات الستة وهى أوصاف السلوب تعنى استغناءه عن كل ما سواه . وتدخل كل الأوصاف فى هذه العلاقة غير المتكافئة بين الأطراف بها فى ذلك حدوث العالم الذى يعنى أيضا

(١٧١) السنوية ص ٢ — ٣ ، جامع زبد العقائد ص ٢٢ — ٢٤ .

(١٧٢) جامع زبد العقائد ص ٨ — ٩ .

(١٧٣) جامع زبد العقائد ص ٢٥ ، ص ٢٩ ، فى الاستغناء واجبات احدى عشر واخداها وجائز واحد وفى الاقتدار واجبات تسعة ومستحيلات تسعة ، السنوسية ص ٧ .

استغناءه عن كل ما سواه . كانت الالهية أولا واجب الوجود عندما كان العصر عصر قوة واستقرار ثم أصبحت مصدرا للعون في عصر الاضمحلال والتخلف وفي مجتمع العوز والفقر والحاجة حتى أصبحت علاقة الاستغناء بالافتقار عند القدماء تمثل أكبر دعمة في عصرنا للعلاقة بين الأغنياء والفقراء .

وفي الحركات الإصلاحية الحديثة يتم تحويل التصور النظرى للذات وللصفات الى جهد عملى وتحقيق وممارسة فلا تظهر الأبنية أو التصنيفات أو العد والاحصاء للأوصاف والصفات . ويصبح التوحيد هو « حق الله على العبيد » وما يتطلبه من عمل وهو في نفس الوقت واجب العبيد . تظهر بعض المسائل القديمة كعقائد ايمان ، وتصاغ بعض العبارات الانشائية التى تمس الذات والصفات دون بناء مذهبى مثل النهى عن الشرك . فالتوحيد عملية التوحيد ايقافا للشرك فى السلوك العملى للأفراد . فكان حركة الإصلاح تنشأ من صفة الوجدانية بنفى ضدها وهو الشرك . والشرك هو الشرك العملى وليس مجرد الرد على الثنوية . ولا يظهر إلا نادرا ، مرتين أو ثلاثا ، ذكر الصفات المعنوية الحسية كاليد والعرش فى آخر « كتاب التوحيد » (١٧٤) . والسؤال الآن : اذا كان التوحيد هو حق « الله » على العبيد فآين واجب العبيد بالنسبة الى « الله » ؟ وآين حق العبيد بالنسبة للآئمة والحكام وحق البشر على أولى الأمر ؟ وآين واجب الآئمة والحكام بالنسبة للعبيد ؟ نظرا لغياب هذا التساؤل تحولت الحركة الإصلاحية فى الواقع الى نظام تسلطى يقوم على حكم الفرد المطلق والذى يدين له الجميع بالطاعة والولاء . وفى حركة اصلاحية أخرى أكثر استنارة تسقط نظرية الذات والصفات والأفعال ويتم الانتقال

(١٧٤) هذا هو موقف محمد بن عبد الوهاب فى « كتاب التوحيد » فى حديثه عن الشرك والنهى وعن رواتب الناس فى التوحيد والشرك الأصغر والشرك الأكبر واثبات الصفات خلافا للأشعرية دون ما خوف من الوقوع فى الحشوية . فيذكر مثلا اثبات الصفات اطلاقا خلافا للأشعرية كتاب التوحيد ص ٥ ، اثبات الصفات خلافا للأشعرية المعطلة ص ٣٧ ، باب من جحد شيئا من الأسماء والصفات ، عدم الايمان بجحد شيء من الأسماء والصفات ، ص ١٣٠ — ١٣٢ .

من أحكام العقل الثلاثة الواجب والممكن والمستحيل الى ذكر أوصاف الواجب في نفس الاتساق الوجودى . فلا يذكر الا القدم والبقاء وهو التركيب . وتذكر صفات الذات قبل أوصافها . ومن الأوصاف لا تذكر الا الوحدة . ثم ينتهى بمبحث الصفات في بيان استحالة معرفة كنه الله . ثم يتوارى التوحيد كله امام النبوة وهى الرسالة العامة (١٧٥) .

وفى حقيقة الأمر ليس للصفات بنية ولا احصاء بل تعبر عن افضل ما لدى الانسان من صفات تزيد أو تنقص . وتدر عرض القدماء للمسألة دون تطويرها وذلك بالسؤال عن اقصى وصف يتميز به الذات وهل هناك

(١٧٥) رسالة التوحيد ص ٣١ — ٣٢ ، ص ٤١ ، ص ٤٨ — ٥٢ ، ويقول صاحب الرسالة : « الكلام فى الصفات اجمالا . لا ريب ان هذا الحديث وما أتينا عليه من البيان كما يأتي فى الذات من حيث هى يأتي فيها مع صفاتها فالنهي والاستحالة الى الاكتناه شاملان لها . فيكفيها من العلم بها أن نعلم أنه متصف بها . وأما ما وراء ذلك فهو مما يستأثر هو بعمله ، ولا يمكن لعقولنا أن تصل اليه . ولهذا لم يأت الكتاب العزيز وما سبقه من الكتب الا بتوجيه النظر الى المصنوع لينفذ منه الى معرفة وجود الصانع وصفاته الكمالية ، وأما كيفية الاتصاف فليس من شأننا أن نبحث فيها ، فالذى يوجب علينا الايمان هو أن نعلم أنه موجود ، لا يشبه الكائنات ، أزلى أبدي ، حى عالم ، مريد قادر ، متفرد فى وجوده وفى كمال صفاته وفى صنع خلقه ، وأنه متكلم سميع بصير ، وما يتبع ذلك من الصفات التى جاء الشرع باطلاق أسمائها عليه . أما كون الصفات زائدة على الذات ، وكون الكلام صفة غير ما اشتدل عليه العلم من معانى الكتب السماوية ، وكون السمع والبصر غير العلم بالسموع والبصريات ونحو ذلك من الشؤون التى اختلفت فيها النظائر ، وتفرقت فيها المذاهب ، فهما لا يجوز الخوض فيه . اذ لا يمكن لعقول البشر أن تصل اليه . والاستدلال على شيء منه بالألفاظ الواردة ضعف فى العقل وتعزيز بالشرع لأن استعمال اللغة لا ينحصر فى الحقيقة . ولئن انحصر فيها فوضع اللغة لا تراعى فيه الموجودات بكنها الحقيقية . وإنما تلك مذاهب فلسفية ان لم يضل فيها أمثلهم فلم يهتد فيها فريق الى مقنع . فما علينا الا الوقوف عندما تبلغه عقولنا وأن نسأل الله أن يغفر لمن آذن به وبها جاء به رسالة ممن تقدمنا من الخائضين » . رسالة التوحيد ص ٥١ — ٥٢ .

صفات أخرى لا نعلمها إذا ما تم حصر الصفات السلبية والثبوتية (١٧٦) .
 لقد منعه البعض لأنها لو كانت صفة كمال فعدمها نقص ، ولو كانت صفة
 نقص فثبوتها ممتنع . وقد فضل البعض الآخر التوقف عن الحصر (١٧٧) .
 والحقيقة أنها لا حصر لها لا صفات ولا أسماء . فالكل يتوقف على مدى
 قدرة الانسان على التأليه أى على تحويل ذاته الى مثال ووصفها بأفضل
 ما لديه من مثل عليا يسعى الى تحقيقها ولم تتحقق بعد . فالكلمات
 لا نهاية لها . وهذا هو السبب فيها توحى به الصفات من كونها انسانية
 تقريبية . هى صفات واحدة سواء اطلقت على « الله » ام على الانسان .
 ولا توجد صفة واحدة يطلقها الانسان على « الله » تكون خاصة به
 وحده حتى القدم والبقاء والغنى واوصاف الذات كلها فالانسان موجود ،
 قديم ، باق ، مخالف للحوادث لأنه يتعالى ويفارق ، لا فى محل من حيث
 هو شعور واحد . اما اثبات الاشتراك ثم التمييز فى كيفية الاستحقاق
 فهو عمل الشعور بالتنزيه (١٧٨) . يكون ذاته فيكون واقعا ، ويتحول الى

(١٧٦) وقد ذكر ذلك القاضي عبد الجبار فى « باب هل يختص تعالى
 بصفة سواها ؟ » المحيط ص ١٥٥ — ١٥٨ . ويقول الآمدى « فاذا الاقرب
 ما ذكره بعض الاصحاب وهو أن ذلك جائز عقلا وان لم نقصد ثبوته لعدم
 العلم بوقوعه فعلا وانتفاء الاطلاق به شرعا ، وذلك مما لا يوجب لواجب
 الوجود فى ذاته نقصا الا أن يكون ما هو جائز له غير ثابت » غاية المرام
 ص ١٣٥ .

(١٧٧) يقول الرازى « اعلم أنه لا يلزم من عدم الدليل على الشيء عدم
 المدلول . الا ترى أن فى الازل لم يوجد ما يدل على وجود الله . فلو لزم
 عدم الدليل عدم المدلول لزم الحكم بكون الله حادثا وهذا محال . واذا ثبت
 هنا فنقول هذه الصفات التى عرفناها وجب الاقرار بها . فأما اثبات الحصر
 فلم يدل عليه دليل فوجب التوقف فيه . وصفة الجلال ونعوت الكمال اعظم
 من أن تحيط بها عقول البشر » . معالم أصول الدين ص ٥٨ — ٥٩ .

(١٧٨) يقول القاضي عبد الجبار « وقد قسم صفات القديم فى الكتاب
 قسمة أخرى فقال : ان صفات القديم اما أن تكون من باب ما يختص به
 على وجه لا يشاركه فيه غيره نحو كونه قديرا وغنيا الا أن هذا لا يصح فى
 المثال لأن المرجع بالقدم الى استبرار الوجود والواحد منا يشارك القديم فى
 الوجود وكونه غنيا ليس بصفة لأن المرجع الى نفي الحاجة عنه فالأولى أن
 يذكر فى مسألة الصفة الذاتية التى يقع بها الخلاف والوفاق . واما أن تكون

غيره فيصير مثالا . وكان الفقهاء قد اعترضوا من قبل على استعمال لفظ « الصفة » للتعبير به عن محاولة وصف « الله » والتعرف عليه (١٧٩) .

من باب ما يشاركه غيره في نفس الصفة ويخالفه في كيفية استحقاقه لها نحو كونه قادرا عالما حيا موجودا فان أحدها يستحق هذه الصفات كالقديم سبحانه الا أن القديم يستحقها كما هو عليه في ذاته والواحد منا يستحقها لمعاني محدثة . . . وأما أن تكون من باب ما يشاركه غيره في نفس الصفة وفي جهة الاستحقاق نحو كونه مدركا ومريدا وكارها . فان القديم مدرك لكونه حيا بشرط وجود المدرك وكذلك الواحد منا وكذلك فهو مريد كان بالارادة والكراهية وكذلك الواحد منا الا أن الفرق بينهما هو أن القديم حى لذاته فلا يحتاج الى حاسة ، ومريد وكاره بارادة وكراهة موجودتين لا في محل ، والواحد منا مريد وكاره لمعنيين محدثين في قلبه « شرح الأصول الخمسة ص ١٣٠ — ١٣١ .

(١٧٩) يقول ابن حزم « وأما اطلاق لفظ الصفات لله فمحال لا يجوز لأن الله لم ينص قط في كلامه المنزل على لفظة الصفات ولا على لفظ الصفة ، ولا حفظ عن النبي بأن لله صفة أو صفات . نعم ، ولا جاء قط ذلك عن أحد من الصحابة ولا عن أحد من خيار التابعين ولا عن أحد من خيار تابعي التابعين . ومن كان هكذا فلا يحل لأحد أن ينطق به . ولو قلنا أن الإجماع قد يتعين على ترك هذه اللفظة لصدقنا . فلا يجوز القول بلفظ الصفات ولا اعتقاده بل هي بدعة منكرة . قال الله (ان هي الا أساء سميتوها أنتم وآبأؤكم ما أنزل الله بها من سلطان ، ان يتبعون الا الظن وما تهوى الأنفس ، ولقد جاءهم من ربهم الهدى) . وأنها اخترع لفظ الصفات المعتزلة وهشام ونظراؤه من رؤساء الرافضة وسلك سبيلهم قوم من أصحاب الكلام سلكوا غير مسلك السلف الصالح ليس فيهم أسوة ولا قدرة . . . وربما أطلق هذه اللفظة من متأخري الأئمة من الفقهاء من لم يحقق النظر فيها ، فهي وهلة من فاضل وزلة من عالم . وأنها الحق في الدين ما جاء عن الله نصا أو من رسوله كذلك أو صح إجماع الأمة كلها عليه . وما عدا هذا في ضلال ، وكل محدثة بدعة . فان اعتضوا بالحديث من الرجل الذي كائن يقرأ (قل هو الله أحد) في كل ركعة وقال الرسول صلى الله عليه وسلم « هي صفة الرحمن فأتانا أحبها » فالجواب أن هذه اللفظة انفرد بها الراوى وليس بالقوى . وقد ذكره بالتخليط ابن حنبل . وأيضا فان احتجاج خصومنا بهذا لا يسوغ على أصولهم لأنه خبر واحد لا يوجب عندهم العلم . وأيضا فلو صح لما كان مخالفا لعقولنا لأننا انما انكرنا قول من قال ان أسماء الله مشتقة من صفات ذاته فأطلق لذلك على العلم والقدرة والقوة والكلام انها صفات وعلى من أطلق ارادة

وبصرف النظر عن كون الرواية خبر آحاد أم لا والاعتماد على الألة النقلية أو الإجماع فإن استعمال الصفة لابد وأن يوقع لا محالة في الشركة ، وفي إطلاق صفات الإنسان من علم وقدرة وحياة وسمع وبصر وكلام وإرادة على « الله » . لفظ الصفة لا يشير إلا إلى عرض في جوهر أي إلى صفات حسية لأجسام فكيف يطلق ذلك على « الله » ؟ بل إن اللفظ لم يرد في أصل الوحي إلا كفعل ، ومرة واحدة كاسم « وصف » وكلها بمعاني سلبية . الوصف قد يكون كذبا ، فكيف يوصف « الله » ؟ (١٨٠) .

وسمعا وبصرا وحياة وأطلق أنها صفات فهذا الذي أنكرناه غاية الإنكار . وليس في الحديث ولا في غيره شيء من ذلك أصلا وإنما فيه أن (قل هو الله أحد) خاصة صفة الرحمن ولم ننكر هذا بل هو خلاف لقولهم وحجة عليهم لأنهم لا يخصصون « قل هو الله أحد » بذلك دون سائر القرآن ودون الكلام والعلم وغير ذلك . وفي هذا الخبر تخصيص لقوله (قل هو الله أحد) وحدها بذلك ، و (وقل هو الله أحد) خبر عن الله بها هو الحق فنحن نقول فيها هي صفة الرحمن لمعنى أنها خبر عنه حق فظهر أن هذا الخبر حجة عليهم لنا . وأيضا فمن أعجب الباطل أن يحتج بهذا الخبر فيما ليس فيه من شيء من يخالفه ويعصيه في الحكم الذي ورد فيه من استحسان قراءة (قل هو الله أحد) في كل ركعة فلهذه الفضائح فلتعجب أهل العقول . وإما الصفة التي يطلقون هم فأنها هي في اللغة واقعة على عرض في جوهر لا على غير ذلك أصلا وقد قال الله (سبحان ربك رب العزة عما يصفون) . فأنكر إطلاق الصفات جملة . فبطل تمويه من موه بالحديث ليستحل بذلك مالا يحل من إطلاق لفظ الصفات حيث لم يأت باطلاقها فيه نص ولا إجماع أصلا ولا أثر من السلف . والعجب من اقتصارهم على لفظة الصفات ومنعهم من القول بأنها نعوت وسميات . ولا فرق بين هذه الألفاظ لا في لغة ولا في معنى ولا في نص ولا في إجماع « الفصل ج ٢ ، ص ١١٣ — ١١٤ .

(١٨٠) ذكر القرآن لفظ صفة ١٣ مرة في صيغة فعلية « تصف » (مرتان) ، « تصفون » (٤ مرات) ، « يصفون » (٧ مرات) وهو الأكثر شيوعا . ومرة واحدة كاسم « وصفهم » ، وكلها في معاني سلبية . فالمعنى الأول في استعمال الفعل هو أن الله لا يوصف ، منزه عن الوصف ، ويتعالى عن كل وصف مثل (سبحان الله عما يصفون) (٢٣ : ٩١) ، (٣٧ : ١٥٩) ، « سبحانه وتعالى عما يصفون » (٦ : ١٠٠) ، (سبحان الله رب العرش عما يصفون) (٢١ : ٢٢) ، (سبحان ربك رب العزة عما يصفون) (٣٧ : ١٨٠) ، (سبحان رب السموات والأرض رب العرش عما يصفون) .

ومع ذلك ، الصفات عند القدماء أول أصل في التوحيد (١٨١) . وعلى هذا النحو يكون لدينا وصف للذات باعتبارها وعيا خالصا ثم وصف للصفات باعتبارها مكونات للوعى الخالص في الشخصية الانسانية او في الانسان الكامل . « الوعى الخالص » وصف الذات في نفسها ، علاقتها بذاتها ، الذات من حيث هى ذات . ولها أوصاف ستة : الوجود ، القدم ، البقاء ، المخالفة للحوادث ، القيام بالنفس ، الوجدانية . و « الانسان الكامل » يتضمن صفات الذات في علاقاتها بالغير ، في تخرجها وفعلها ونشاطها . وهى الصفات السبع : العلم ، القدرة ، الحياة ، السمع ، البصر ، الكلام ، الإرادة . اذا كانت الذات هى الوعى الخالص الشامل

=

(٤٣ : ٨٢) ، وأن من يفعل ذلك سينال الجزاء والعقاب (وسيجزئهم وصفهم انه حكيم عليم) (٦ : ١٣٩) ، (ولكم الويل مما تصفون) (٢١ : ١٨) ، فالانسان اذا وصف فانه سيقول الكذب (وتصف السفنهم الكذب ان لهم الحسنى) (١٦ : ٦٢) ، (ولا تقولوا لما تصف السنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام) (١٦ : ١١٦) ، الله وحده هو العليم بالوصف (والله أعلم بما يصفون) (٢١ : ١١٢) ، (نحن أعلم بما يصفون) (٢٣ : ٩٦) ، وهو وحده القادر عليه (والله المستعان على ما تصفون) (١٢ : ١٨) ، (وربنا الرحمن المستعان على ما تصفون) (٢١ : ١١٢) .

(١٨١) يقيم الشهرستانى علم أصول الدين على قواعد أربعة الاولى منها الصفات والتوحيد « وهى تشتمل على مسائل الصفات الازلية اثباتا عند جماعة ونفيا عند جماعة ، وبينان صفات الذات وصفات الفعل وما يجب لله وما يجوز عليه وما يستحيل ، وفيها الخلاف بين الأشعرية والكرامية والمجسمة والمعتزلة » ، الملل ج ١ ، ص ١١ ، ويقول أيضا « أما التوحيد فقد قال أهل السنة وجميع الصفاتية ان الله واحد في ذاته لا تقسيم له وواحد في صفاته الازلية لا نظير له وواحد في أفعاله لا شريك له . وقال أهل العدل ان الله واحد في ذاته لا تقسيم له ولا صفة له ، وواحد في أفعاله لا شريك له فلا قديم غير ذاته ولا تقسيم له في أفعاله ، ومحال وجود قديمين ومقدورين قادرين وذلك هو التوحيد » . الملل ج ١ ، ص ٦٢ ، ويقول الجوينى في باب الصفات « اعلّموا أن الركن الاعظم والخطب الاجل من الكلام ينحصر في الصفات . وهى تحتوى وتنطوى على حمل اسرار التوحيد . وقد قال المحصولون : لا يخلو باب من ابواب الكلام عن مخامرة الصفات والتشبه بها فيتعين استفراغ الجهد فيها » . الشامل ص ٦٠٩ .

وهو الذى يتم وصفه بطريق التنزيه أى نفى المشابهة عنه فان الصفات تكون صور تعبير الذات عن نفسها وتخرجها الى العالم . علاقة الذات بالصفات اذن علاقة المركز بالمحيط ، علاقة الخيط بحبات العقد طبقا للتصور الانسانى الشائع عن ضرورة الحامل للمحمول ، والموصوف للصفة ، والموضوع للمحمول ، والفاعل للفعل ، والمبتدأ للخبر . وفى هذه الحالة تسمى الذات أيضا ماهية وتسمى الصفة وجودا . اذا كانت الماهية يصعب معرفتها الا عن طريق التقريب والمشاركة فان الوجود يمكن التحقق منه ببدايات الحس وشهادات الوجدان (١٨٢) .

ثالثا : الوجود :

١ — الوجود أول وصف للذات : الوجود هو أول وصف للذات . يظهر أولا متداخلا مع دليل الحدث اذ أن غاية الدليل هو اثبات واجب الوجود . وقد لا تدخل صفة الوجود أو واجب الوجود ضمن أوصاف الذات بل تكون ختاما لدليل الحدث (١٨٣) . وفى كلتا الحالتين يكون الانتقال من دليل الحدث الى الوجود انتقالا طبيعيا باستثناء الاعتراض المشهور وهو كيفية الانتقال من عالم الأذهان الى عالم الأعيان ، ومن دليل اثبات الوجود الى اثبات الوجود بالفعل . فى هذه الحالة لا يظهر الوجود كوصف مستقل ، ويكتفى بأن الحوادث لابد لها من محدث وأن صانع الحوادث أحدثها من لا شئ . ويتداخل الوجود مع ابطال الدور والتسلسل كأول بحث فى ذات « الله » (١٨٤) . لذلك تسمى صفة الوجود أحيانا

(١٨٢) أصول الدين ص ٨٨ — ٨٩ .

(١٨٣) الاقتصاد ص ١٥ — ٢١ ، بحر الكلام ص ١٧ ، المحصل ص ١٠٨ — ١٠٩ ، غاية المرام ص ٢٣٩ ، أصول الدين ص ٦٨ — ٨٩ ، النظامية ص ١٦ — ١٧ ، شرح الأصول الخمسة ص ١٧٥ — ١٨١ المحيط ص ١٣٩ — ١٤٥ ، الحصون ص ١٠ — ١١ ، كفاية العوام ص ٢٦ — ٣٢ .

(١٨٤) الدوائى ص ٢٢٧ — ٢٤٦ .

م ٧ — التوحيد

واجب الوجود كما هو الحال في العقائد المتأخرة الا في بعض الحركات
الاصلاحية الحديثة حين يكتفى باثبات واجب الوجود (١٨٥) . وتتداخل
صفة واجب الوجود أيضا مع دليل الممكن والواجب كما تتداخل صفة
القدم مع دليل الحدوث ، فتوصف الذات أحيانا بالوجود وأحيانا بواجب
الوجود وأحيانا بكليهما (١٨٦) . وفي العقائد المتأخرة يدخل الوجود ضمن
دليلي الحدوث والامكان معا مع انه قد لا تكون هناك حاجة الى اثبات
وصف الوجود بعد اثبات الالة على وجود الصانع (١٨٧) . ينبثق وصف
الوجود إذن من الطبيعة . والحقيقة انه لا يوجد مبحث مستقل للطبيعة .
فالطبيعيات تظهر في دليل الحدوث القائم على اثبات الاعراض وحدوثها ،
والفرقة بين الجوهر والعرض ، واثبات موجود قديم لا أول له . فالطبيعة
هو اثبات أول صفة للذات وهو الوجود (١٨٨) .

ولا يظهر الوجود كأول وصف للذات الا بعد اكتمال بناء علم اصول
الدين . ففي البداية يكرر وصف الوجود والمخالفة للحوادث لسائر
الموجودات وكأنه شرح وتعبير أكثر منه عدا لصفة (١٨٩) . وفي المؤلفات
المتقدمة يظهر دليل الحدوث على انه أول موضوعات التوحيد دون ذكر
وصف الوجود (١٩٠) . ثم يذكر وصف الوجود على انه أول وصف للمحدث
قبل القدم والواحد والاحد والباقي (١٩١) . ويظهر على انه أول وصف
في اقرار التوحيد قبل الواحد وليس كمثله شيء (١٩٢) . وقد يظهر الوجود

(١٨٥) العقيدة التوحيدية ص ٢ — ٣ ، طوابع الأنوار ص ١٥٥ ،
المواقف ص ٢٦٦ — ٢٦٩ ، رسالة التوحيد ص ٣٠ المسائل ص ٢٣٠ .

(١٨٦) طوابع الأنوار ص ١٥١ — ١٥٢ .

(١٨٧) المواقف ص ٢٦٩ .

(١٨٨) الاقتصاد ص ١٥ .

(١٨٩) الانصاف ص ٢٧ .

(١٩٠) اللع ص ١٧ — ١٩ ، المسائل ص ٣٤١ — ٣٤٢ .

(١٩١) الانصاف ص ١٨ .

(١٩٢) الانصاف ص ٢٣ .

على انه أول وصف للذات « قل هو الله أحد » ، فالأحد اشارة الى الوجود (١٩٣) . وفى المقدمات والتسبيحات والتحميدات يظهر واجب الوجود على انه أول تعبير انشائي (١٩٤) . ويظهر الوجود كأول وصف للذات ، وذلك فى دلائل اثبات كونه واجب الوجود واثبات كونه موجودا (١٩٥) . فالوجود هو وحده الصفة التى تدخل تحت الذات ، وباقى الأوصاف والصفات تدخل تحت الصفات . وقد يضم الوجود الصفتين التاليتين مثل القدم والبقاء وكأنهما نتيجتان طبيعيتان للوجود . فالوجود هو البقاء الذى سبق المكونات ويبقى بعد جميع الفانيات ، والتوحيد هو الاقرار بأنه ثابت الوجود . وموجود تعنى أنه باق أى دوام الوجود (١٩٦) . والى وقت متأخر يتداخل وصف الوجود مع باقى الأوصاف والصفات ولا يكون بالضرورة أول أوصاف الذات . فأحيانا تظهر النفس بعد القدم والوجود والوحدانية والشئئية على انها مرادفة للذات والوجود ورفضها من حيث هى جسم مركب قابل للعرض (١٩٧) . كما تثبت صفة الوجود فى باب الصفات بعد أن تثبت المخالفة للحوادث والقيام بالنفس والوحدانية فى باب التوحيد ، وتستعمل الصفات كدليل لاثبات الوجود (١٩٨) . ثم يرتبط موضوع الوجود منذ القرن السادس بالماهية بعد توغل علوم الحكمة فى علم التوحيد فيبدو الوجود متصلا بالماهية كئامن وآخر وصف بعد نفى الجسمية والجوهر والمكان والاتحاد والمكان والحلول والقيام بالحوادث واللذة والألم ، ونفى مشاركة الذات لغيرها (١٩٩) . فالوجود متصل بنفى المشاركة . وتنفى الماهية خوفا من

(١٩٣) بحر الكلام ص ٧ .

(١٩٤) أساس التقديس ص ٢ .

(١٩٥) المحصل ص ١٠٦ — ١١١ .

(١٩٦) الانصاف ص ١٨ ، ص ٢٣ ، ص ٣٧ — ٣٨ .

(١٩٧) بحر الكلام ص ١٨ — ١٩ .

(١٩٨) الشامل ص ٦٠٩ — ٦١٧ .

(١٩٩) معالم أصول الدين ص ٣٦ — ٣٨ ، المحصل ص ١١٠ —

المجانسة بعد اثبات الوجدانية والقدم وظهور الصفات السبع ونفى العرض والجسم والجوهر والصور والحد والعبد والتبئيس والتجزئ، والتركيب والتناهي (٢٠٠) . وتبدو التنزيهات في أول بحث في نفى أن حقيقته تماثل غيره ونفى الاشتراك في الذات أو في الوجود (٢٠١) . وقد يذكر الوجود بعد القدم على أنه يجوز وصف الذات به ، ويكون الوجود حالة من حالات القدم ومتضمنا فيه (٢٠٢) . وقد يذكر الوجود كثالث صفة بعد القدم والبقاء مرة ضد الباطنية وقولهم لا وجود ولا معدوم ومرة ضد الحكماء في التوحيد بين الوجود والماهية (٢٠٣) . فإذا كان الوجود قد دخل في البداية في أدلة اثبات الصانع خاصة دليل الحدوث فانه في العقائد المتأخرة وبعد استقرار البناء النظري للعلم يظهر كأول وصف فيما يجب « لله » من عشرين صفة ، ستا للذات ، وسبعا للمعاني ، وسبعا معنوية ، ثم يظهر عكس الصفة وهو العدم في العشرين صفة التالية فيما يستحيل على « الله » . ثم بعد ذلك في النهاية يظهر في تفسير معنى « لا اله الا الله » على أنه المستغنى عن كل ما سواه كأول وصف يدل على الاستغناء (٢٠٤) . وقد يذكر الوجود كواجب الوجود في أول وصف فيما يجب « لله » يطلوه صفات المعاني السبع ، ويذكر في أول احصاء لأوصاف الذات في عشرة على أنه أول صفة . وحتى عندها تأتي الذات بعد الصفات يظهر الوجود كأول صفة (٢٠٥) . وقد يذكر الوجود في أول موضوع للتوحيد دون فصل

(٢٠٠) النسفية ص ٦٣ .

(٢٠١) طوابع الأنوار ص ١٥٦ .

(٢٠٢) بحر الكلام ص ١٧ ، العضدية ج ١ ، ص ٢٢٧ .

(٢٠٣) المسائل ص ٣٤٥ — ٣٤٩ .

(٢٠٤) السنوسية ص ٢ — ٦ ، كفاية العوام ص ٢٦ — ٣٢ ، العقيدة التوحيدية ص ٧ ، الباجوري ص ٣ ، وأيضا باقى كتب العقائد المتأخرة مثل الجوهرة ، الخريدة ، جامع زيد العقائد ، وسيلة العبيد ، الحصون ، التحقيق التام ، القطر .

(٢٠٥) النظامية ص ٢٦ ، الإرشاد ص ٣٠ — ٣١ ، الاقتصاد ص ١٥ — ٢٠ ، معالم أصول الدين ص ٢١ — ٢٩ .

بنز ذات وصفات بل كحامل لنفى التشبيه والحيز والجهة (٢٠٦) .

ويحاول القدماء ايجاد أدلة لاثبات الوجود . فقد يثبت الوجود بدليل عن طريق القسمة بعد التسليم بأصل الوجود من دليل الحدوث . فكل موجود إما متحيز أو غير متحيز ، وأن كل متحيز ان لم يكن فيه اختلاف فهو جوهر فرد ، وأن كان فيه فهو جسم ، وغير المتحيز إما يستدعى جسما يقوم به وهى الاعراض أو لا يستدعى وهو « الله » (٢٠٧) . وهو دليل يقوم على افتراض سابق وهو أن الوجود قد يكون غير متحيز وهو المطلوب اثباته . كما أن اثبات وجود غير متحيز لا يعنى بالضرورة اثبات « الله » بل يعنى اثبات هذا الوجود غير المتحيز أى الوجود من حيث هو وجود دون تشخيص له فى ذات . والقسمة ليست دليلا ولا برهانا بل مجرد تصنيف طبقا للأعلى والأنى وهو التصور الدينى للعلاقة بين المستويات . كما أنه لا ينزه « الله » . وهل مكانة « الله » مساوية بالاجسام مادام كلاهما جوهرًا ؟ ولا يمكن أن يكون الدليل على الوجود العلم والقدرة ، فالعلم والقدرة مظهران للوجود تاليان عليه وليسا مقدمتان له : الوجود لا يستنبط من العلم والقدرة بل العلم والقدرة يستنبطان من الوجود . الا اذا كان المقصود أن وجودا بلا علم ولا قدرة لبس وجودا ، وفى هذه الحالة يكون الوجود هو وجود العلم والقدرة . وقد يشجع ذلك الناس على العلم والقدرة دون الجهل والعجز اذ أن الوجود الجاهل العاجز ليس وجودا (٢٠٨) . ويمكن التوسع فى الصفات وضم الحياة والارادة ، ولكن ذلك يتطلب دليلا أنطولوجيا يسمح بالانتقال من العلم والقدرة والحياة والارادة الى الوجود الفعلى تون أن يكون ذلك متعلقا بالانسان وتشخيصا منه وقياسا للغائب على الشاهد ، وبالتالي اثبات وجود الانسان دون غيره . وهو اقرب الى التهمينات

(٢٠٦) أساس التقديس ص ٤ .

(٢٠٧) الاقتصاد ص ١٥ .

(٢٠٨) شرح الأصول الخمسة ص ١٧٧ — ٢٧٩ ، وهذا هو دليل القاضى ، الشامل ص ٦١١ — ٦١٧ .

العقلية التي يعيش فيها العقل على نفسه بعد أن يختفى موضوعه
وبتخر . وهناك بعض الأدلة الخطابية الأخرى القائمة على سؤال :
هل هناك بناء من غير بان ؟ وإذا كان الرد بالإيجاب عن طريق التوليد
والكمون والظهور أمكن الإجابة بالنفى وبالتالي لا يثبت أى وجود صانع
مغاير للشيء (٢٠٩) .

٢ — ماهية الوجود : هل الوجود وصف للذات أم أنه معنى تؤدي
اليه أحكام العقل ؟ هل هو وصف للذات أم صفة لها ؟ قد يدخل الوجود
في مبحث الذات ليس كصفة بل كذات (٢١٠) . للوجود ماهيتان . الأولى
أنها نفس الذات وليست صفة خارجة عنها ، وليست بمثابة التحيز
للجوهر لأن التحيز صفة رائدة على الجوهر . وعلى هذا النحو يكون
واجب لذاته متمنعا عدمه بالنظر الى ذاته (٢١١) . لذلك يظهر الوجود
على أنه من الصفات النفسية بل أولها (٢١٢) . الوجود هو القائم بالنفس
أو لا يكون . فان لم يكن قائما بماهيته فنفس الوجود جوهر قائم .
الوجود عين الوجود ، وبالتالي يكون وجود الله عين ذاته غير زائد عليه
كما أن وجود الحادث عين ذاته . فالوجود ليس صفة لانه عين الذات
والصفة غير الذات . الوجود عين الذات وبالتالي تكون موجودة في الخارج
دون ما حاجة الى اثبات وبالتالي تنتفى الحاجة الى أى دليل
أنطولوجي (٢١٣) . وعيوب هذا التصور أن « الله » فيه كائن ثابت

(٢٠٩) شرح الأصول الخمسة ص ١٧٩ — ١٨٠ ، الشامل ص ٦١٥
— ٦١٧ .

(٢١٠) أجمع العلماء على أنه موجود لذاته خلافا لسليمان بن جرير
الذي قال أنه موجود لمعنى يقوم به ، أصول الدين ص ٨٨ .

(٢١١) الارشاد ص ٣٠ — ٣١ ، العضدية ج ١ ، ص ٢٢٧ .

(٢١٢) الارشاد ص ٣٠ — ٣١ ، السنوسية ص ٣ — ٤ .

(٢١٣) هذا هو موقف الأشعرى ، كفاية العوام ص ٢٦ — ٢٢ ،
لما كان الوجود ليس صفة فتكون الصفات اثنتى عشرة صفة ، خمسا
للذات ، وسبعبا للصفات ، كفاية العوام ص ٦١ ، وعقد ابن سينا أيضا
وجود الله عين حقيقته .

مشخص وليس حياة أو تجربة أو حركة(٢١٤) . والوجود بهذا المعنى المجرد وصفاً أو صفة ، ماهية أو وجوداً علماً ليس الوجود كتجربة حقه بلحم وعظم ودم ، بنفس وجرارة وحياة . وان أثبات الذات أو النفس دون نفى الضد يدل على أن الإثبات هو الأساس وأن النفي مجرد تمرين عقلى زيادة في التنزيه ، في حين أن النفي هو الأساس ، نفى مظاهر النقص حتى تثبت صفات الكمال(٢١٥) .

والثانية أنها ما يستحيل عليها العدم إذ لا يحد الوجود إلا بالإشارة إلى المعدوم . والمعدوم ليس هو المنتفى لأن المنتفى ما ليس بكائن ولا ثابت في حين أن المعدوم وجد مرة ثم عدم أى أن العدم في أصله كان وجوداً وليس نفيًا أو انتفاء(٢١٦) . فالأولى أن يكون المعدوم هو المعلوم الذى ليس بموجود أى افتراض الوجود وإحالة العدم ، ومن ثم يبرز الفرق بين مستوى المعرفة ومستوى الوجود ، فلا يمكن أن يكون العدم موجوداً (أنطولوجيا) . وسواء كان العدم وجوداً منفيًا أم وجوداً معدوماً فإن ما يجب له الوجود يستحيل عليه العدم ، والنفي والإثبات يتلمان لا في زمان(٢١٧) . الوجود إذن وصف سلبي أى أنه ما لا يجوز عليه العدم(٢١٨) . صانع العالم موجود لأنه لو لم يكن موجوداً لكان معدوماً ، والمعدوم نفى محض لا يصلح للالهية دون أن تكون هناك واسطة بين الوجود والمعدوم(٢١٩) . ويقوم هذا التصور على إثبات الدعوى بإبطال

(٢١٤) عند أبى عبد الله البصرى والبغداديين أنه الكائن الثابت . وذكر قاضى القضاة في حد الوجود أنه المختص بصفة تظهر عندها الصفات والأحكام .

(٢١٥) كناية العوام ص ٥٩ .

(٢١٦) عند أبى عبد الله البصرى المعدوم هو المنتفى الذى ليس بكائن ولا ثابت .

(٢١٧) الحصون ص ١٠ — ١١ .

(٢١٨) التمهيد ص ٤٩ .

(٢١٩) المحصل ص ١٦٩ .

تقيضها . وهو نقص في منطق الاستدلال اذ أن الدليل هو المثبت . كما أنه يعتبر العدم نفياً محضاً دون واسطة حال مما يسبب في النفس الغثيان ، وفي الوجود العدمية . وإذا كان الوجود والعدم ضدان وكان الباري موجوداً فإنه يصبح من جنس الموجودات . وما كان من جنس الموجودات يمتنع أن يكون من جنس المعدومات . ولو كان موجوداً لكان له من جنس الموجودات ند ، ومن المعدومات التي ليست من جنسه ضد . والباري منزّه عن الند وال ضد . ونفس العليل إذا كان معدوماً وبالتالي يثبت أن الباري لا موجوداً ولا معدوماً . فإن قيل : أن العدم نفى محض ، ويمنع أن يكون ضد الشيء ، كان الرد بأن عدم الاشتراك في الاسم نظراً لا ينفي وقوعه عملاً (٢٢٠) .

٣ — معنى الوجود : تتراوح معاني الوجود عند القدماء بين الصورية والمادية والنفسية أي بين أن يكون الوجود معنى وأن يكون شيئاً وأن يكون حالاً .

(أ) فقد يكون الوجود بمعنى معلوم وأن الباري لم يزل واجداً للأشياء بمعنى لم يزل عالماً بها وأن المعلومات لم تزل موجودات بمعنى لم تزل معلومات ، ومن ثم كان الدليل على الوجود هو العلم (٢٢١) . الله موجود لمعنى به وأن ذلك المعنى لا موجود ولا معدوم (٢٢٢) . واتفق باقي أئمة الأشاعرة على أنه من الصفات ، والعلم به علم بالذات (٢٢٣) . الوجود هنا أقرب إلى الحكم العقلي الأول في أحكام العقل الثلاثة .

(ب) والمعنى الثاني للوجود هو المعنى المادي الذي يتراوح بين

(٢٢٠) المسائل ص ٣٤٥ — ٣٤٧ .

(٢٢١) هذا هو قول الجبائي ، مقالات ج ٢ ، ص ١٨٢ .

(٢٢٢) هذا هو قول سليمان بن جرير الزيدى ، أصول الدين ص ١٢٣ .

(٢٢٣) الارشاد ص ٣٠ — ٣١ .

الجسم والشيء . فالوجود جسم لان الوجود شيء (٢٢٤) . فبهذا المعنى لا يكون الباري كائنا مخالفا لسائر الحقائق ، فوجوده مظهرها (٢٢٥) . وهنا يضطرب التنزيه ويهتز التصور فيصبح الباري لم يزل ثابت العين بذاته حماية له من الجسمية والشيئية (٢٢٦) أو أن يكون شيئا مخالفا لسائر الموجودات لما كان الشيء هو أنه محدود ووجوده مساو لسائر الموجودات .

ولكن هل الباري شيء ؟ إذا كان الباري شيئا فان الشيئية تكون أحد أوصاف الذات ، سواء ذاتا لنفسه أو شيئا لا كالأشياء . قد يظهر الشيء بعد القدم والوجود والوحدانية على أنه اسم أكثر منه وصفا أو صفة . وقد يظهر الشيء بعد اثبات الوجود كمالك صفة بعد القدم والبقاء (٢٢٧) . والعجيب أن يثبت الأشاعرة والمسلمون كلهم ، وأكثر أهل الصلاة أن « الله » شيء سواء كان شيئا بمعنى جسم أو شيئا لا كالأشياء . ولما كان لا يوجد شيء إلا بمعنى جسم يكون موقف الجسمية أقرب الى الاتساق مع النفس والمنطق وأقرب الى الصراحة . أما اثبات شيء لا كالأشياء فهو مجرد تحصيل حاصل ، خطوة الى الامام وخطوة الى الخلف ، اقدام واحجام ، شجاعة ثم خوف ، اثبات ونفى ، تشبيه وتنزيه ، وجود وعدم ، يلغى كل طرف الطرف الآخر . فليس هناك انسان لا كالانسان ، وليس هناك ماء لا كالماء ، وليس هناك هواء لا كالهواء أو أرض ليست كالأرض أو سماء ليست كالسماء . فالمعبارة تعبر عن موقف الشعور وحيرته وتردده بين نزوعين الشاهد والغائب ، الحس والعقل ، الطبيعة وما بعد الطبيعة . حتى لو لم يكن النزاع في اللفظ بل في المعنى ، اتفاق اللفظ والاختلاف في المعنى ، فان ذلك لا يمنع حين الاستعمال من الوقوع في جدل اللفظ والمعنى واستعمال اللفظ بالمعنى الشائع للشيء

(٢٢٤) هذا هو موقف هشام بن الحكم ، مقالات ج ٢ ، ص ١٨٢ .

(٢٢٥) هذا هو موقف عباد ، مقالات ج ٢ ، ص ١٨٢ .

(٢٢٦) المسائل ص ٣٤٧ — ٣٤٨ .

(٢٢٧) أصول الدين ص ٨٨ ، بحر الكلام ص ١٨ ، المسائل ص ٣٤٨

— ٣٤٩ ، مقالات ج ١ ، ص ٢٣٨ ، ج ٢ ، ص ١٨٠ .

وهو الجسم الحسى المرئى نظرا لقوة المعنى العرفى وانتشاره فوق المعنى الاصطلاحي (٢٢٨) . واذا كان المقصود أن شىء تعنى موجودا ، وكان الاشتراك يقع فى لفظ وجود فالأولى أن يقع الاشتراك فى لفظ شىء . وإن خطورة الحجة النقلية والاعتماد عليها حتى على الرغم من دقة التفسير وأحكام التأويل لن تمنع من المعارض العقلى الذى ينفى كون « الله » شيئا (٢٢٩) . قد يكون « الله » شيئا بالمعنى الانطولوجى للكلمة أى الوجود القائم وليس بالجسم ، وبمعنى الماهية المجردة (٢٣٠) ، ولكنه مزلق خطر خارج عن نطاق علم أصول الدين الفارق فى التشخيص الانسانى والواقع فى « الانثروبولوجيا » ، يصعب عليه الخروج منها الى

(٢٢٨) يرى الباقلانى أن الله شىء لا جسما لأن الشىء لا يبين الجسم،
التمهيد ص ١٤٨ — ١٥٢ .

(٢٢٩) يعتمد الأشاعرة على بعض الآيات القرآنية مثل (كل شىء هالك الا وجهه) اعتمادا على أن الأصل فى الكلام دخول المستثنى تحت المستثنى منه وتكون العلاقة علاقة عام بخاص . وقد دفع ذلك الباقلانى الى اعتبار التسمية شرعية ، التمهيد ص ١٤٨ — ١٥٢ ، بحر الكلام ص ١٨ ، والحقيقة أن لفظ « شىء » أهم من هذا بكثير فقد ذكر فى القرآن ٢٨٣ مرة ، منها ٢٠٢ فى حالة الرفع والجر ومخصوصة لله ، ومنها ٧٧ مرة فى حالة النصب مخصوصة للانسان ، ومنها ٤ مرات فى حالة الاضافة « أشياءهم » خاصة بالمجتمع . وأهم معانى اللفظ فى استعماله لله هى أن الله على كل شىء قدير ، وبكل شىء عليم . وتأتى معانى مشابهة مثل رقيب وشهيد ومحيط وحفيظ وحسيب ووكيل ومريد ومقيت ، بيده ملكوت كل شىء ، خلق كل شىء ، رب كل شىء ، أتى كل شىء ، قدر كل شىء . فالاستعمالات تشير أساسا الى العلم والقدرة ثم الى باقى الصفات . وثلاثة أرباع الاستعمالات (حوالى ١٤٢ مرة) تشير الى الله وصفاته والربيع الآخر الى أفعاله خاصة انزال الوحي والرزق والضرر والنفع وباقى أفعال الانسان . أما لفظ « شيئا » فى حالة النصب فانه يشير الى الشىء فى علاقته بالانسان من حيث أنه يقول ويعلم ، ويحب ويكره ، ويخفى ويبدى ، ويضر وينفع ، ويأخذ ونقص ، ويشاء ويسلب ، ويأتى ويجىء ، ويسأل ويدعو ، ويظلم ويبخس . ولكن أكثر الاستعمالات شيوعا فى أن الشىء لا يغنى عن شىء آخر ، وفى الضرر والنفع ، والظلم والبخس أى فى سلوك الانسان . أما الاستعمال الثالث فى صيغة « أشياءهم » فانها تشير الى العلاقات الاجتماعية ولا تبخسوا الناس أشياءهم) .

(٢٣٠) وهى المعانى المعروفة من الكلمات الالمانية

Sein, Wesen, Grund

« الانطولوجيا » . لذلك توقف البعض . فلا يقولون ان الله شيء أو انه ليس شيئا وهو أقرب الى التنزيه الوجداني وعدم الدخول في المزالق التصورية (٢٣١) . فابتعادا عن التجسيم واقتربا من التنزيه يصبح « الله » ليس شيئا وليس لا شيئا . وبالرغم من أن أمثال هذه العبارات تحصيل حاصل الا أنها تحوم أقداما نحو التشبيه ثم اجتاما عنه اقتربا من التنزيه وكأن الذهن البشرى اذا ما أراد الحرص على التنزيه فليس أمامه الا طريق النفى ، وطريق النفى وحده . ولكن نظرا لمخاطر الصورية والفراغ في التنزيه فان التجسيم يعود ليفرض نفسه على التصور بالجسمية والشئية ، ويظل الشعور متوترا حائرا بين الصورى والمادى ، بين المثال والواقع ، بين الحس والعقل دون ما استقرار . لقد كانت الحجة في اثبات البارى شيئا هو الخوف من التعطيل . ولكن الا يوقع ذلك الخوف في التشبيه ؟ ولماذا يكون الخوف من التعطيل مقدما على الخوف من التشبيه ؟ (٢٣٢) وكما يقل التجسيم وينتقل من البدن المعين الى الجسم فانه يقل أيضا درجة ، وينتقل ارتفاعا من الجسم الى الشيء ، فالشيء مقولة تحتوى على عمومية أكثر من الجسم كما أن الجسم مقولة تحتوى على عمومية أكثر من البدن . فإذا كان كل جسم شيئا فليس كل شيء جسما . كما أن كل بدن جسم وليس كل جسم بدنا بالضرورة . ثم يخف التجسيم درجة ويصبح « الله » أيضا شيئا ولكنه شيء لا كالأشياء ، ولا يشابه الأشياء . فهو ليس شيئا وهو ليس لا شيئا ، بين التشبيه والتنزيه ، تشبيه لانه شيء ، وتنزيه لانه لا كالأشياء . وهو مثل القول بأنه جسم لا كالأجسام . وصفة بالشيء لا تعنى شيئا لأنه شيء لا كالأشياء بصرف النظر عن كون العبارة من حيث بناء اللغة تحصيل حاصل .

وقد أفاض القدماء في الحديث عن الشيء وتفصيل معانيه المختلفة لدرجة الخروج من علم أصول الدين الى علوم الحكمة الخالصة . فالشيء هو الجسم أى أنه تحديد العام بالخاص ، ورجوع الى درجة أقوى من

(٢٣١) مقالات ج ١ ، ص ١٣٧ - ١٣٨ ، يتفق بعض جمهور الزيدية مع الأشاعرة في أن البارى شيء .

(٢٣٢) بحر الكلام ص ١٨ .

التجسيم في حين أن كل جسم شيء وليس كل شيء جسماً (٢٣٣) .
والشيء هو الموجود ، فلا شيء الا موجود ، وهو تحديد للخاص ، وهو
الشيء في هذه الحالة ، بالموجود وهو العام . وان شئنا تحديد العام
بالعام لان الشيء عام والموجود عام ، ولكنها عمومية خاصة فكل شيء
موجود في حين ان كل موجود ليس شيئاً (٢٣٤) . والشيء هو المثبت ،
وهو تحديد للخاص ، وهو الشيء ، بالعام وهو المثبت ، فالمثبت أعم
بالنسبة للموجود كما أن الموجود عام بالنسبة الى الشيء ، والشيء عام
بالنسبة الى الجسم ، والجسم عام بالنسبة الى البدن . فاذا كان كل
شيء موجود مثبتاً فان كل مثبت ليس بالضرورة شيئاً موجوداً . يمكن أن
يكون الشيء مثبتاً قبل وجوده لان الشيء هو فعل الكون أى مجرد الاثبات
أو القرار . الصورة في ذهن الرسام شيء قبل أن يرسم اللوحة
بالفعل . يمكن أن يقال إذن ان الشيء هو الممكن قبل أن يصير واقعاً (٢٣٥) .
هذه المعاني الثلاثة السابقة تتداخل فيما بينها من حيث المفهوم
والخصوص . ولكن هناك معاني أخرى خارج هذا النطاق ، نطاق الكليات
الخمس والتحديد المنطقي بالنسبة للعام والخاص وأقرب الى تحديد
الشيء بالنسبة الى الآخر وعلى نفس المستوى أفقياً وليس رأسياً
كما هو الحال في الكليات الخمس . حينئذ يكون الشيء هو القديم ، وهو
تحديد للشيء من حيث الزمان ، وأنه لا أول له . وهنا يقبل التجسيم درجات
عدة ، ويشترك في الصفة الثانية وهي القدم (٢٣٦) . فالبارى لم يزل
ضل الأشياء وليس قبل الأشياء حتى لا يكون ظرماً . والشيء هو الغير .
فلا شيء الا غير ، ولا غير الا شيء . وهذا التحديد للشيء بالنسبة الى الآخر
واعتبار الشيء هو المتفرد أو الفريد ، وهي صفة أخرى للذات الذي

(٢٣٣) هذا هو رأى فريق من المشبهة ، مقالات ج ١ ، ص ١٨٠ — ١٨١ .

(٢٣٤) هذا هو رأى فريق آخر من المشبهة ، مقالات ج ١ ، ص ١٨٠ — ١٨١ .

(٢٣٥) هذا هو رأى الخياط ، مقالات ج ١ ، ص ١٨٠ — ١٨١ .

(٢٣٦) هذا هو رأى الصالح ، مقالات ج ١ ، ص ١٨٠ — ١٨١ .

يتحدد كل شيء بالنسبة اليها والذي يتغير هو بالنسبة الى كل شيء (٢٣٧). لا يقال أول الاشياء أو ان الاشياء بعده ، ولا يقال ان الله فرد . والشئ هو المعلوم ، والمعلوم هو ما أمكن ذكره والاخبار عنه . وهنا يتم تحديد الشئ بالنسبة الى المعرفة الانسانية كما تعرف الذات وتكشف هي عن نفسها في الذهن الانساني . ولا يقال لم يزل البارى ولا يزال دون أن يضاف عالم حتى يكون هناك خبر (٢٣٨) .

ولكن ماذا يعنى أن البارى شئ في هذه الحالة اذا كان الشئ يعنى الجسم أو الموجود أو المثبت أو القديم أو الغير أو المعلوم ؟ يبدو أن الثلاثى الأول أكثر تجريدا من الثانى وهو الذى استهوى القدماء لتطبيقه على «الله» . يعنى أن البارى جسم ويكون البارى هنا جسما متعينا . وقد يعنى أن البارى موجود اما بمعنى أنه جسم وهو الحاق الوجود بأحد معانى الشئ وهو أن الشئ جسم ويكون الموجود هنا هو الوجود الحسى المتعين (٢٣٩)، واما بمعنى أنه الشئ وهو استبدال موضوع بحمول فكما أن الشئ هو الموجود يكون الموجود هو الشئ (٢٤٠) ، اما بمعنى أن الموجود هو المحدود المتعين أى أنه هو المتعين المحدد ، وهى صفة أعم من الشئ تدل على التعين وان لم يكن محسوسا (٢٤١) . وقد يعنى أن البارى مثبت وقد يكون الثبات بالعين أو بغير العين ، والاثبات أحد معانى الشئ ، فثبات الشئ يحدث قبل وجوده .

ومع ذلك فقد أحدث تصور البارى شيئا رد فعل عند دعاة التنزيه

(٢٣٧) هذا هو رأى عباد بن سليمان ، مقالات ج ١ ، ص ١٨٠ — ١٨١

(٢٣٨) هذا هو رأى الجبائى ، مقالات ج ١ ، ص ١٨٠ — ١٨١ ، ص ١٨٧ .

(٢٣٩) هذا هو رأى هشام بن الحكم ، مقالات ج ٢ ، ص ١٨٧ .

(٢٤٠) هذا هو رأى فريق من المشبهة ، مقالات ج ٢ ، ص ١٨٧ ، وكذلك رأى أكثر اهل الصلاة ، مقالات ج ٢ ، ص ٢٠٨ .

(٢٤١) هذا هو رأى فريق ثالث من المشبهة ، مقالات ج ٢ ، ص ١٨٧ .

المعتزلة والجهمية ، فـ « الله » عند المعتزلة ليس شيئاً وليس لا شيئاً وهو غير الاشياء على عدة معان منها : أنه غير الاشياء بنفسه وليس لغيره حتى لا يحدث التباين والتعدد والشرك (٢٤٢) ، أو أنه غير الاشياء لنفسه والاشياء غيره لانفسها حتى يتم التمايز بين « الله » والاشياء (٢٤٣) ، أو أنه غير الاشياء لغيره لا لنفسه ، فالغيرية صفة للبارى لا هى البارى ولا هى غيره ، والجواهر متغايرة بغيرية يجوز ارتفاعها فلا تتغير ، والاعراض لا تتغير ، وذلك حتى يحدث التمايز بين الله والاشياء بغيرية واضحة ، واحدة مضروبة فى اثنين ، مرة من الله ومرة من الاشياء (٢٤٤) ، أو أن البارى غير الاشياء أى أنه ليس هو كالاشياء وهذا اقرب الى التنزيه ، هو غير الاشياء بنفسه لانه القبل وليس قبل الاشياء (٢٤٥) . ويؤول المعتزلة الالفاظ التى توحى بالجسمية . فجنب « الله » هو امره ، والصد هو المقصود اليه فى الحوائج (٢٤٦) . وقد اقترب بعض فقهاء اهل السنة من تنزيه المعتزلة فى اعتبارهم « الله » ليس كمثل شئ (٢٤٧) . بل وعند اصحاب الحديث أن البارى ليس بجسم ولا يشبه الاشياء (٢٤٨) . بل أن بعض الرافضة وهم الذين عرف عنهم التجسيم والتشبيه قد وصلوا الى أعلى مراتب التنزيه بتصويرهم أن « الله » ليس بجسم ولا بصورة ولا يشبه الاشياء ولا يتحرك ولا يسكن

(٢٤٢) هذا هو قول عباد ، مقالات ج ١ ، ص ٢٣٨ — ٢٣٩ ، مقالات ج ١ ، ص ٢٤٩ .

(٢٤٣) هذا هو قول الجبائى ، مقالات ج ١ ، ص ٢٣٨ — ٢٣٩ .

(٢٤٤) هذا هو قول الحلقانى ، مقالات ج ١ ، ص ٢٣٨ — ٢٣٩ .

(٢٤٥) مقالات ج ١ ، ص ٢٣٨ — ٢٣٩ .

(٢٤٦) مقالات ج ١ ، ص ٢٦٦ ، وعند هشام المعتزلى الله ليس شيئاً ولكنه منشئ الاشياء ، التنبيه والرد ص ٤١ .

(٢٤٧) الفقه الاكبر ص ١٨٥ ، الانتصار ص ٥ ، الانصاف ص ١٨ ، ص ٢٣ ، الله ليس له طول ولا عرض ولا عمق ، مقالات ج ١ ، ص ٢١٦ ، ص ٢٣٨ ، ج ٢ ، ص ٢٣٨ .

(٢٤٨) مقالات ج ١ ، ص ١٠٥ .

ولا يماس ، وقالوا في التوحيد بقول المعتزلة والخوارج (٢٤٩) . وتجنبنا لكل ذلك أثر البعض امعانا في التنزيه جعل الوجود من أسماء « الله » أى مجرد لفظ لا معنى ولا شيئا (٢٥٠) . حتى الباطنية المعروفة بالتشبيه والتجسيم بل وال طول انكرت ان يقال ان الله موجود أو لا موجود أو ان البارى ليس بمعدوم امعانا في التنزيه . والدليل على ذلك ان البارى لو كان موجودا لكان مساويا لساير الموجودات في الوجود . اما ان يكون مخالفا من وجه دون وجه فان خالفها من وجه لزم وقوع التركيب ، وكل مركب ممكن الوجود وليس واجب الوجود . ان لم يكن مخالفا لزم أن يكون مساويا في الماهية والمتساويات في الماهية حكمها حكم واحد . فكما ان الموجودات ليست واجبة فكذلك البارى ، وإذا ثبت فساد القسمين ثبت أنه ليس بموجود . ونفس الدليل يثبت أنه ليس معدوما فثبت أنه لا موجود ولا معدوم . ولا رد على ذلك الا باعتبار الوجود عين حقيقته وأن الاشتراك في اللفظ ليس اشتراكا في المسمى البديهي (٢٥١) . ولكن يرجع الفضل في النهاية الى جهم وبعض الزيدية في نفى أن يسمى « الله » شيئا أو أن يطلق عليه لفظ شيء لان الشيء هو المخلوق الذى له مثل (٢٥٢) . وبالتالي يكون جهم هو المدافع عن التنزيه في حين وقع الاشاعرة في التشبيه بل وفي التجسيم باثباتهم الشئئية « لله » بصرف النظر عن معانيها . وقد كانت كل العبارات المستعملة لاثبات التنزيه عبارات نافية اذ أن النفى اكبر وسيلة للتعبير عن التنزيه . ومن ثم يمكن القول بأن « الله » ليس شيئا ، ليس له طول ولا عرض ولا عمق ، ليس له مقياس يقاس به ، ليس له مادة

(٢٤٩) عند ابن كلاب أن الله شيء لا بمعنى كان شيئا ، مقالات ج ١ ، ص ٢٣٠ ، مقالات ج ١ ، ص ٢٣٨ ، مقالات ج ٢ ، ص ١٨٠ .
(٢٥٠) هذا هو موقف عباد ، مقالات ج ٢ ، ص ١٨٣ .

(٢٥١) الدوانى ص ٢٧٧ — ٢٤٦ .

(٢٥٢) عند الجهمية الله لا شيئا ، ما من شيء ، لا في شيء ، لا يقع عليه صفة شيء ، ولا معرفة شيء ، ولا توهم شيء . لا يعرف الله الا بالتخمين ومن ثم فيسمى الالهية ، ولا يوصف بصفة يقع عليه الالهية ، ولم يطلق على الله اسم الموجود أو الشيء ، التنبيه والرد ص ٩٦ — ٩٧ ، اعتقادات ص ٦٨ .

أو موضوع في العالم الخارجى . بل ان اسم الفعل « الالهية » لايشخص ولا يعرف كما ، فعل من أفعال الشعور الخالص ، وموضوع من موضوعات الذهن . ويخف التجسيم على الإطلاق ويقترب نهائيا من التنزيه عندما يصبح الله ليس شيئا ، وينتقل الشعور من الرغبة في الإطباق على الشيء والتثبث به الى الاستنكاف من الشيء والبعد عنه احساسا منه بالطهارة . وتبدأ الثنائية الفلسفية بين المادة والصورة ، المحدث والقديم ، الكثير والواحد ، المتحرك والثابت ، وهى الثنائية المتعارضة التى تعطى الطرف الاول كل ما تسلبه من الطرف الثانى . فاذا كان الشيء مادة فـ « الله » ليس مادة ، واذا كان الشيء مرثيا « فالله » ليس بمرثى ، واذا كان الشيء محدودا متعينا جسما ، فهى كلها مظاهر نقص ، « الله » خال منها .

جـ — والحقيقة ان الوجود تجربة وجودية . وهو ما عناه القدماء باسم الحال الواجبة للذات التى لا تعطى بعلة . والحال لا يرتقى الى درجة الوجود حتى يشاهد ولا ينحط الى درجة العدم حتى يعدم . الوجود حال بين الوجود والمعدوم . والحال صفة نفسية لا تعقل الذات بدونها . وعلى هذا النحو تكون ذات « الله » غير وجوده كما أن ذوات الحوادث غير وجودها (٢٥٣) . وميزة هذا التصور هو اكتشاف الصيرورة من الوجود الى العدم ومن العدم الى الوجود من خلال الحال . فالحال وجود ، والوجود حال ، وهو تغير وحركة وامكانية وتحقق أى أنه تجربة وجود أو ايجاد . وهو خارج التعليل الخارجى فالحال من الذات ، من الداخل ، صفة نفسية . ولما كان وجود « الله » غير ذاته فان وصف «الله» بأنه موجود يكشف عن اسقاط الانسان صفة وجوده على غيره على عكس الحكماء الذين جعلوا وجوده عين ذاته وعلى خلاف الاشاعرة الذين جعلوا الصفة زائدة على الذات (٢٥٤) . الوجود اذن هو المشاهد

(٢٥٣) هذا هو موقف الاشاعرة غير الامام الأشعرى ، كفاية العوام ص ٢٦ — ٣٢ ، انظر أيضا الفصل الرابع ، نظرية الوجود ، الحال .
(٢٥٤) انظر الفصل السادس الوعى المتعين أو الصفات .

لا الثابت أو المختص بصفة . الوجود هو الوجود الانساني الحسى الملموس،
هى الواقعة الانسانية . وهو تجربة بديهية يشعر بها كل انسان من
نفسه ولكن تختلف درجة الوعى بها . هناك وجود دون وعى وهناك
وعى بالوجود (٢٥٥) . وقد اعترف بعض علماء الاصول بأن الوجود
من حيث هو وجود مفهوم واحد فى كل الموجودات لا فرق فيه بين واجب
ويمكن ، قديم وحديث . والدليل على ذلك أن نقيض العدم شئ واحد هو
الوجود فلو لا أن الوجود مفهوم واحد لما كان العدم مفهومًا واحدًا . وإذا
امكن تقسيم الوجود الى واجب ممكن فلو لم يكن المفهوم مشتركًا لما أمكن
التقسيم . وحقيقة الوجود فى جميع الموجودات شئ واحد لا اختلاف فيها
بالتعيين . ولما كانت حقيقة البارى مخالفة لسائر الحقائق ثبت أن حقيقته
ليست وجوده (٢٥٦) . أما الوجود فهو الوجود المتعين الانسانى التجريبي
المعروف ، أى تجربة الوجود ، ولا ينطبق منها شئ على « الله » . الوجود
اذن شعور انسانى بدهى ، اخص ما يميز الانسان . ولكن فى اللحظة
التي يقل فيها وعى الانسان بوجوده ويفترق فى العالم فانه يشخص
وجوده فى وجود آخر متجاوزًا به عن وجوده المساوى فى وجود آخر أرحب
عن طريق الخيال ، تعويضًا عن وجوده الهش المتأزم ، وجلبًا للطبائنة
والسلام حتى يعيش فى وفاق مع نفسه وفى وئام مع العالم من خلال الوعى
الزائف . فلا غربة اذن أن نصارع من أجل الوجود ، من أجل الاستقلال
الوطنى ، وتحرير الارض ، والتنمية من أجل الاستقلال الاقتصادى ،
والحرية من أجل الاستقلال فى الرأى والمؤسسات الديمقراطية . ولا غربة
ان تكبو محاولتنا ، فيقضى على الاستقلال الوطنى وننحو نحو التبعية ،
ويحتل مزيد من الارض ، ويتحول الاقتصاد الوطنى الى انفتاح اقتصادى
تابع ، وتسند القوانين المقيدة للحريات ، وتصبح المؤسسات لا وجود لها
ولا استقلال ، تابعة للحكام ، مهمتها الموافقة والتأييد . فاذا كان الوجود
الانسانى هو هذه الامكانية للايجاد فان وجود ألبادى والقيم وجود

(٢٥٥) وهو معنى البيت المشهور :

ليس من مات فاستراح بميت انما الميت ميت الاحياء
المسائل ص ٣٤٨ .

يمكن أيضا بتحقيق بالفعل من خلال النشاط فيصبح موجودا بالفعل .
ويتحول واجب الوجود من مجرد أمر اعتبارى فى « ميتافيزيقا الوجود »
الى وجود انسانى اجتماعى وتاريخى طالما وجد الانسان ، فالحق قائم ،
وطالما وجدت الجماعة ، فالقيم قائمة ، وطالما وجد فعل الجماعة ، فالتاريخ
قائم . وانها لمهمة الانسان ومسؤوليته ان شاء ان يسترد وجوده بعد
ان اعاره لغيره فى لحظة ضعف وهوان . وهذا ما يتفق مع اصل الوحي
فلفظ « الوجود » لم يرد فيه الا فى صيغة فعلية يشير الى عملية الابداء
وعلاقات الوجود الانسانى بالاشياء وبالطبيعة وبالافراد والمجتمعات
وبالتاريخ مركزا على البعد الشعورى فى الوجود الحامل للمعنى والمحقق
للافعال . الاشياء للاستعمال ، والطبيعة للتسخير من خلال السيطرة
على قوانينها الثابتة ، والافراد والاقوام والمجتمعات ميدان للصراع ،
والتراث للتجديد وليس للتقليد ، والشعور محقق للافعال ، وحامل للمعنى ،
وباقى بالارادة ، ومستقل بالوعى ، كل ذلك هو الابداء كنعل وليس
الوجود كجوهر . ولم يصف « الله » نفسه فى كلامه بأنه موجود كما فعل
المتكلمون (٢٥٧) .

(٢٥٧) ذكر لفظ وجد ومشتقاته الفعلية فى القرآن ١٠٥ مرة كلها
أفعال باستثناء مرة واحدة اسما وليس فيها ما يدل على وصف الله بالوجود.
والافعال فى كل الأزمنة المضارع والماضى والمستقبل وفى كل الأشخاص
ومتصلة بضمائر الملكية فردا وجعما . وكلها تدل على أن الذى يجد هو
الانسان وأن اللفظ صفة فعل للانسان وليس وصف وجود لله . فيجد
الانسان الرزق والمتاع والبضاعة والماء . كما يجد الركوب والراحة
والاشياء . وقد لا يجد مما يدل على أن الابداء عملية ممكنة وأن الوجود
هو مشروع ايجاد . وقد يجد الانسان مظاهر الطبيعة كالشمس والسماء
والرياح والارض والشهاب ولكن أهم ما فيها هى قوانينها وسنتها المطردة
الثابتة (ولن تجد لسنة الله تبديلا) (٣٥ : ٤٣) ، وهو الاستعمال الأكثر
شيوعا فى نطاق الطبيعة . ولكن يستعمل اللفظ أيضا فى العلاقات الاجتماعية
عندما يجد الانسان رجلا أو امرأة أو رجلين أو امرأتين أو قوما . وتحدد
العلاقات الاجتماعية بالصراع فهناك أشد الناس غداوة ، وأقرب الناس
مودة ، وهناك دعوة للقتال ودعوة الى بيت المسلمين . ويستعمل اللفظ
كذلك للانسان كشعور فردى يجد أفعاله وما يتفق وجهده وعزمته والذى
يتحدد بالغلظة أو اللين وحتى نكاحه ويظهر فيها البعد الشعورى دالا على
أن الوجود هو تجربة وجود مثل (ثم لا يجدون فى أنفسهم حرجا مما قضيت

رابعاً : القدم :

١ — القدم ثانى وصف للذات : القدم ثانى وصف للذات . ويعنى بها لا أول له ولا بداية . وقد يبدو وصف القدم فى نظرية الوجود فى قسمة الموجودات الى قديم وحادث ، والاشارة الى القديم بأنه لم يزل وهو «الله» وأنه وصف لذاته . ويظهر مرة اخرى بعد دليل الحدوث على أنه من صفات المحدث مع باقى أوصاف الذات وصفاتها . ويأتى القدم تالياً للوجود وسابقاً على الواحد والاحد والباقى . بل ويعرف التوحيد بأنه افراز القدم عن الحدوث . فكل مرة يذكر فيها الحدوث ينكر القدم أو العكس . فيذكر القديم مع قسمة الموجودات الى محدث وقديم (٢٥٨) . وقد يظهر القدم فى عبارات انشائية بعد الوجدانية دون عد احصائى . ويظهر على أنه ثانى صفة بعد الواحد . ثم يظهر من جديد كصفة ضد فى أنه لا يجرى عليه زمان بعد اثبات الوجدانية والقدم . ثم ظهور صفات المعانى السبع ثم نفى العرض والجسم والجوهر والصور والحد والعد والتبعض والتجزئ

ويسلموا تسليماً (٤ : ٦٥) (ولا يجدون فى صدورهم حاجة مما أوتوا) (٥٩ : ٩) ، (اسكنوهم من حيث سكنتم من وجدكم ولا تضاروهن) (٦٥ : ٦) ، وهى المرة الوحيدة التى استعمل فيها اللفظ اسما « وجدكم » وليس « وجدا » كما يقول الصوفية ، بل واسم مضاف الى ضمير ملكية جمع مما يوحى باتجاه الشعور نحو الجماعة . ويستعمل اللفظ أيضاً لرفض التقليد وتبعية التراث القديم وهو أكثر الاستعمالات شيوعاً (حوالى ٩ مرات) مثل (انا وجدنا آباءنا على أمة وانا على آثارهم مقتدون) (٤٣ : ٢٣) . وقد يجد الانسان معانى وليس فقط أشياء يجد وعدا ووحيا كما يجد « الله » مرتين (لوجدوا الله تواباً رحيماً) (٤ : ٦٤) ، (يجد الله غفورا رحيماً) (٤ : ١١٠) . بل ان استعمال الأشياء استعمال شعورى مثل (أجد على النار هدى) (٢٠ : ١٠) أو (انى لأجد ريح يوسف) (١٢ : ٩٤) مثل « خريف الغضب » . وكما يجد الشعور استقلاله وسنده وسبيله ووكيله ونصيره ومرشده وملجأه فى بنيته واستقلاله وتحقيق ذاته من خلال اطلاق المعنى وشموله وجهد الانسان وعمله ودخوله فى ميادين الصراع الاجتماعى طبق حركة التاريخ .

(٢٥٨) الانصاف ص ١٦ ، ص ١٨ ، ص ٢٢ — ٣٣ ، ص ٤٢ ، بحر الكلام ص ١٧ .

والتناهي والمائية والكيفية والمكان (٢٥٩) . يبدو وصف الاول متميزا عن وصف القديم في مجموعة أخرى من الصفات في اقرار التوحيد بعد وجود ، واحد ، ليس كمثله شيء ، وفي هذه الحالة يكون أزليا لا أول لوجوده (٢٦٠) . وقد يذكر الاول مع الآخر والظاهر والباطن والقريب والبعيد في عبارات انشائية تون صياغات عقلية . وقد يذكر نفى الزمان في المقدمات الخطائية (٢٦١) . وقد يذكر القدم واستحالة العدم في باب مستقل دون عد لوصاف الذات ، ويفصله عن الواحد الصفات السبع (٢٦٢) . وقد يذكر القدم على أنه أول وصف للذات بعد الاستدلال على وصف الوجود بأن الحوادث لا بد لها من محدث وبأن صانع الحوادث أحدثها لا من شيء (٢٦٣) . وأحيانا يذكر القدم في آخر نعوت الذات بعد القيام بالنفس والوجود والشيء ، والغنى ، والواحد ، ومخالفته للخلق وكأنه نعت متفق عليه (٢٦٤) . كما يأتي القدم كآخر وصف للذات قبل كتاب العلل وهو مقدمة مبحث الصفات وبعد بداية التوحيد بالوحدانية ونفى الجسمية ونفى الجبة ونفى العرض ونفى الجوهر والرد على النصارى . ولا يذكر القدم لفظا بل مع الاولوية ضد الدهرية (٢٦٥) . ثم يظهر مع السمع والبصر ويرفض باعتباره وصفا أو اسما ، ويوضع مع صفات المخلوقين ، ويفضل لفظ الاول مما يشير الى اشتراك الالفاظ بين الانسان و « الله » (٢٦٦) .

-
- (٢٥٩) النسفية ص ٥٨ ، ص ٦٥ ، بحر الكلام ص ٢ .
 (٢٦٠) الانصاف ص ٢٣ ، ص ٣٣ .
 (٢٦١) الانصاف ص ٤٢ ، المسائل ص ٢٣٠ .
 (٢٦٢) « باب في أن القديم لا يجوز عليه العدم » ، التمهيد ص ٤٩ .
 (٢٦٣) « في أن الصانع قديم » ، أصول الدين ص ٧١ — ٧٢ ، « في أن سبحانه قديم أزلي » ، المسائل ص ٣٤٢ — ٣٤٣ ، « وعلى أن للعالم صنعا قديما لم يزل ، ولا يزال » ، العضدية ج ١ ، ص ٢٢٦ ، وعند الجبائي والمعتزلة بوجه عام أن أخص وصف للبارى هو القدم ، الملل ج ١ ، ص ١٢١ — ١٢٢ ، ص ٦٦ .
 (٢٦٤) أصول الدين ص ٨٨ — ٨٩ ، ص ١٢٣ .
 (٢٦٥) الشامل ص ٦١٧ — ٦٢٠ ، « باب القول : في أن الصانع لا أول له ، أسئلة لأهل الدهر والانفصال عنها » ، ص ٦١٨ — ٦٢٠ .
 (٢٦٦) الفصل ج ٢ ، ص ١٣٦ — ١٣٧ .

وينكر احديانا في مجال نفى ما يستحيل على « الله » كثنائى وصف للصانع (٢٦٧) . وقد لا يذكر الا سلبه مثل أنه ليس في زمان كرابع وصف في التنزيهات بعد نفى الجهة مع المكان ونفى الجسم ونفى الجوهر والعرض (٢٦٨) . كما ينكر مع الصفات المختلف عليها كالتركيب والبقاء وائيدى الوجه والاستواء وادراك الشم والذوق واللمس (٢٦٩) . وينكر أيضا مع الصفات المختلف عليها في آخر الاوصاف والصفات مع البقاء والاستواء والوجه واليد والعينين والجنب والقدم والاصبع واليمين والتركيب (٢٧٠) ، ويضع في مكان آخر وهو « في أن يمنع أن يقوم بذاته حادث » على نحو سلبى . وأخيرا يستقر الامر ، ويظهر القدم في أول احصاء لاوصاف الذات في عشرة كثنائى وصف بعد الوجود . وفي آخر احصاء لها في ست عندما يكتمل البناء العقلى ويستقر في أحكام العقل الثلاثة ، ما يجب لله من عشرين صفة وما يستحيل عليه من عشرين ، تكون استحالة الحدوث هي الصفة الثانية أيضا مع برهان القدم . وفي تفسير معنى « لا اله الا الله » يظهر القدم أيضا كثنائى صفة (٢٧١) . وفي بعض الحركات الاصحاحية الحديثة يذكر القدم والبقاء ونفى التركيب مع أحكام الواجب (٢٧٢) . وعندما تظهر الذات بعد الصفات يظهر القدم بعد

(٢٦٧) النظامية ص ١٤ ، ص ١٩ ، « وفي الدليل على قدم البارى » الارشاد ص ٣١ — ٣٣ .

(٢٦٨) « في أنه ليس في زمان » ، المواقف ص ٢٧٤ .

(٢٦٩) المحصل ص ١٣٦ .

(٢٧٠) المواقف ص ٢٧٥ — ٢٩٧ .

(٢٧١) الاقتصاد ص ٢١ ، « الدعوى الثانية في القدم » ، السنوسية ص ٢ — ٦ ، كناية العوام ص ٣٢-٣٤ ، العقيدة التوحيدية ص ٧ ، الباجورى ص ٣ ، التحقيق التام ص ٨٩ — ٩٠ ، ص ٩٤ — ٩٥ ، وباقى كتب العقائد المتأخرة مثل : الجوهرة ، العقيدة ، الخريدة ، جامع زبد العقائد ، وسيلة العبيد ، الحصون ، القطر .. الخ .

(٢٧٢) رسالة التوحيد ص ٣١ .

الوجود (٢٧٣) .

والدليل على القدم هو أنه لو لم يكن موجودا ثم وجد لاحتاج الى موجد وهو محال . وهو دليل يقوم على نفى نقيض الدعوى وليس على اثبات الدعوى ذاتها أى أنه برهان خلف (٢٧٤) . ولكن الدليل المثبت هو أيضا دليل الحدوث لاثبات الصانع القديم (٢٧٥) . فمن صفات القديم أنه واحد لا يقبل الشركة مع حادث آخر . فهو القديم وحده ، ولا قديم غيره (٢٧٦) . وهو قديم باسمائه وصفاته ذاته وليس بذاته وحدها (٢٧٧) . وهو أخص وصف لله عند الصوفية كما أن الحادث أخص وصف للإنسان (٢٧٨) . وفي حقيقة الامر ، لا يستند الحادث الى قديم واحد أو إلى قديم من ناحية التسلسل بل الى حادث مثله متحقق في المادة والزمان . وهذا يتفنى ضرورة وجود قديم ليس بحادث تنتهى اليه سلسلة الحوادث

(٢٧٣) شرح الأصول الخمسة ص ١٨١ — ١٨٢ ، المحيط ص ١٤٥ — ١٥٠ ، « فصل في اثبات صانع الكل قديم ، فصل في امتناع جواز العدم على القديم » ص ٦١٨ — ٦٢٠ .

(٢٧٤) شرح الأصول الخمسة ص ١٨٠ — ١٨١ .

(٢٧٥) أصول الدين ص ٧١ ، الاقتصاد ص ٢١ .

(٢٧٦) يقول المجوس بصانعين أحدها شيطان محدث . ويقول غاة الروافض ان عليا جوهر مخلوق محدث لكنه صار الها صانعا بطول روح الله فيه ، الفرق ص ٣٣٢ ، مقالات ج ١ ، ص ٢٢٦ . وثبتت وحدانية لقديم ضد الفلاسفة والمتكلمين من المعتزلة وغلاة الروافض والمجوس . قد زاد الفلاسفة كثيرا من المكنات ، وزاد المتكلمون صفات الله بما فيهم المعتزلة الذين جعلوا الصفات أحوالا ثابتة في الأزل مع الذات ، المقاصد ص ٢٧٥ ، المواقف ص ٢٧٤ .

(٢٧٧) الانصاف ص ٢١ .

(٢٧٨) سئل بعض أهل التحقيق عن التوحيد فقال « هو أن تعلم أنه باينهم يقدمه كما باينوه بحدوثهم » وقال الجنيد : « التوحيد أفراز القدم عن الحدوث » وقال « أول ما يحتاج اليه المكلف من عقد الحكمة أن يعرف الصانع من المصنوع فيعرف صفة الخالق من المخلوق ، وصفة القديم من المحدث » ، الانصاف ص ٣٢ — ٣٣ ، وقال بعض أهل التحقيق « ألزم الكل الحدث لان القدم له » الانصاف ص ٤٢ .

مادام الحادث لا يقوم الا على حادث مثله . والحوادث تقوم على نفسها طبقا لقوانين الطبيعة العامة . ولماذا يكون الاساس افضل من المؤسس ، والمعتمد عليه افضل من المعتمد ؟ ألا تنشأ الوقائع كلها في الشعور ولا تعتمد الا على هذه النشأة وعلى تعقيلها فيه ؟ حتى ولو تم القفز من الحادث الى القديم عن طريق الرجوع الى الوراء والبحث عن العلة الاولى المختلفة في الطبيعة ، والجوهر عن هذا العالم فكيف يمكن الرجوع الى هذا العالم المتغير من جديد ؟ وكيف ينشأ فعل حادث عن علة قديمة ؟ ان افعال القديم لا تكون الا قديمة ، وافعال الحادث لا تكون الا حادثة . اما ان يكون وجود القديم لا يفسر نشأة الحادث منه ويظل الخلق بلا مبرر أو أن يكون الخلق قديما وهو ايضا قضاء على العالم الحادث الذي يود المتكلم اثبات القديم منه أي أنه قضاء على الاساس والبداية . الحادث ينتج عن حادث وبالتالي لا يثبت الحدوث أي قدم أو يثبت موجودا حادثا وهو ما ترفضه عواطف التآليه . والقديم ينتج عن قديم ، وهو لا يثبت شيئا لان العالم حادث أو أن يثبت علما قديما وهو مضاد للبداية (٢٧٩) . ان اثبات محدث للحادث لا يعنى اثبات القديم . فالاولوية بالضرورة ليست اولوية زمانية . فقد يقدر الابن على ما لا يقدر عليه الاب . وقد تقدر الاجيال الحالية والمستقبلية على ما لا تقدر عليه الاجيال الماضية . اثبات القديم من المحدث هو اثبات اولوية وأفضلية عن طريق القلب النفسى ، واتهام الذات ، وتبرئة الغير . والدليل في نهاية الامر لا يثبت الا المحدث . وهناك قفزة من اثبات المحدث الى اثبات أن هذا المحدث يستلزم بالضرورة ان يكون قديما . القديم من أسماء الاضافة وكذلك الحادث أي انه اسم يقوم على الاضداد في اللغة . كل اسم يشير الى ضده عن طريق القلب وبالتالي فان وصف القديم يتحقق بعد حدوث الحادثات . كما أن القديم

(٢٧٩) مناهج الأدلة ص ١٣٥ — ١٣٧ ، الانصاف ص ٣٣ ، الارشاد ص ٣١ — ٣٣ ، المسائل ص ٣٤٢ — ٣٤٣ ، الدوانى ج ١ ، ص ٢٢٦ — ٢٢٧ ، الباجورى ص ٣ ، الحصون ص ١١ — ١٣ ، التمهيد ص ٤٦ ، النفسية ص ٥١ ، السنوسية ص ٢ — ٤ ، معالم أصول الدين ص ٣٤ — ٣٦ كفاية العوام ص ٣٢ — ٣٤ ، الانتصار ص ٥ ، التحقيق التام ص ٩٠ — ٩٣ .

وصف زمانى ، والله ليس بوجود زمانى وبالتالي ينكر البعض أن يوصف بالقديم ، فالخالق غير المخلوق ، والحادث غير المحدث . فلولاً العالم لما كان « الله » ، ولولا التشبيه ما كان التجسيم ، ولولا النفى لما كان الإثبات (٢٨٠) .

٢ — معنى القديم : قبل أن يجيب القدماء على سؤال ماذا يعنى القديم مانهم يطرحون السؤال الاول التمهيدى وهو هل القدم صفة أو معنى قائم بالذات أم انه هو عين الذات ؟ وهو نفس السؤال الذى طرح من قبل فى بداية صفة الوجود عن ماهية الوجود قبل السؤال عن معنى الوجود . وهو السؤال الذى سيصبح المشكلة الرئيسية فى موضوع الصفات فيما يتعلق بالصفات السبع التى هى صفات معان وليست قائمة بالذات مثل الصفات الست (٢٨١) . وبينما أثبت الأشاعرة قديماً « لله » زائداً على الذات أثبت المعتزلة قديماً هو عين ذاته (٢٨٢) . فالقدم ليس وصفاً لصفة بل وصف للذات لأن القدم المستقل بذاته ليس شرفاً بل شرفه أنه للذات دون غيره . والواجب والقديم ليسا مترادفين . القديم أعم من الواجب ، اد لا استحالة فى تعدد الصفات القديمة ولكن الاستحالة فى تعدد الذوات

(٢٨٠) هذا هو رأى معمر ، الشامل ص ٣٥٢ — ٣٥٥ ، لذلك كان يقول « لا أقول قديم الا اذا حدث المحدث » مقالات ج ١ ، ص ٢٣٧ ، مقالات ج ٢ ، ص ١٧٩ — ١٨٠ .

(٢٨١) عند أبى الحسن الأشعرى والغزالى أن الله قديم لذاته ، وعند عبد الله بن سعيد القلانسي أنه قديم بقديم أو بمعنى هو قائم به ، أصول الدين ص ٨٨ — ٩٠ ، ص ١٢٣ ، كما أثبت عبد الله بن سعيد صفة وراء البقاء ، المحصل ص ١٣٦ ، الاقتصاد ص ٢١ ، التحقيق التام ص ٩٤ — ٩٥ ، وعند الجبائى القديم هو الله لأنه ينفى الصفات . واستدل على ذلك بأن الله قديم ، وقدمه أخص وصفه . فلو ثبت صفة قديمة لشاركته فى أخص الوصف وذلك يوجب الشرك ، الشامل ص ٢٥٢ ، انظر أدلة اثبات الصفات ، الشامل ص ٢٥٣ — ٢٥٨ ، وعند عبد الله بن كلاب أن له قديماً ، مقالات ج ١ ، ص ٢٣٧ — ٢٣٨ ، ص ٢٣٠ ، ج ٢ ، ص ٢٠٣ .

(٢٨٢) هذا هو رأى أبى الهذيل ، مقالات ج ١ ، ص ٢٣٧ — ٢٣٨ ، ج ٢ ، ص ١٧٩ — ١٨٠ ، المواقف ص ٢٩٧ .

القديمة . كل ما هو قديم فهو واجب لذاته (٢٨٣) . أما معانى القديمة
فمتعددة منها ما يبدأ بتعريف القديم ومنها ما يبدأ بتعريف شيء آخر
عنى أنه القديم . فالشيء هو القديم ، ولا يطلق على الشيء اسم الحادث
الا تجوزا وتوسعا . لذلك كان الله شيئا (٢٨٤) . وقد يعنى الله قديم
عند البعض انه اله لما كان الاله وحده هو القديم (٢٨٥) . وقد يعنى القديم
أن وجوده غير مسبوق بعدم أى اثبات نفى عدم سابق ، اذ أن الوجود
مستمر منذ البداية (٢٨٦) . والقديم فى اللغة هو المتقدم على غيره فى
الوجود ، وهذه فى صفات البشر . أما فى صفات الله فانه يعنى أنه لم يزل
ملا ابتداء ولا انتهاء ، لم يزل ولا يزال ، تقدم على غيره فى الوجود ، هو
الاول والآخر ، المتقدم على جميع المحدثات لا لغاية (٢٨٧) . وانكر البعض
أن الله كائن متقدم على المحدثات ، وأثبت معنى قديم أنه لم يزل ومعنى
لم يزل أنه قديم (٢٨٨) . القديم هو المتقدم فى الوجود على شريط المبالغة
ولا يتخصص بالذى لا أول لوجوده أى أنه يطلق أيضا على التقدم المتقادم
فى الحوادث . فاللغة تسمى ما تقادم وعنى قديما (٢٨٩) . وهنا يظهر
مضمون القدم وهو الزمان . فالقديم ما لا يجرى عليه زمان (٢٩٠) . الزمان

«٢٨٣» هذا قول بعض المتأخرين مثل حميد الدين الضير ، التفتازانى
ص ٥٩ — ٦٠ .

(٢٨٤) هذا هو قول أبى العباس الناشئ ، الارشاد ص ١٢٥ .

(٢٨٥) هؤلاء بعض البغداديين ، مقالات ج ١ ، ص ٢٣٧ — ٢٣٨ ،
ج ٢ ، ص ١٧٩ — ١٨٠ .

(٢٨٦) الاقتصاد ص ٢١ .

(٢٨٧) بحر الكلام ص ١٧ ، مقالات ج ١ ، ص ٢١٦ ، وهذا هو رأى
الجبائى ، مقالات ج ١ ، ص ٢٣٧ — ٢٣٨ ، ج ٢ ، ص ٢٧٩ — ١٨٠ ،
ص ١٨٨ — ١٨٩ .

(٢٨٨) هذا هو انكار عباد ، مقالات ج ١ ، ص ٢٣٧ — ٢٣٨ ،
ج ٢ ، ص ١٧٩ — ١٨٠ .

(٢٨٩) هذا هو رأى الأشعرى ، الشامل ص ٢٥١ — ٢٥٥ مستشهدا
بآيتى (كالعرجون القديم) ، (انك قديم) .

(٢٩٠) النسفية ص ٦٥ ، التفتازانى ص ٦٥ ، الاسفراينى ص ٦٦ ،
مقالات ج ١ ، ص ٢١٦ ، الفرق ص ٣٣٣ .

عرض متجدد . والتجدد لا يجوز على الله . والزمان عند الفلاسفة جوهر مجرد ، واجب لذاته ، لا يجوز عليه المدم أو حركة الفلك الاعظم ، ولكن وجود « الله » منزّه عن الزمانية . ولكن كيف يفعل « الله » ولا يتم فعله في أوقات ولا يلزم الزمان المتجدد ؟ (٢٩١) . وماذا تعنى إذن « كل يوم هو في شأن » ؟ وإيهما أكثر اجلالا ، الزمان الثابت الرتيب أم الزمان المتجدد الخلاق ؟ ولا يعنى ان الله قديم انه لم يزل كائننا قبل أن يخلق الزمان وحده بل وقبل أن يخلق المكان أيضا فالقدم قدم في الزمان والمكان لان القدم مقولة في الزمان وليست في المكان (٢٩٢) . وكما انه ليس في مكانه فانه لا يكون أيضا في زمان لان نفي المكان يقتضى بالتبعية نفي الزمان . والمكان له أول وآخر أى انه يعرف بالزمان ويقرن به ، بالبداية والنهاية ، لم يزل ولا يزول ، الزمان كله أو الابدية (٢٩٣) . لذلك يستعمل لفظ أزلى أيضا بمعنى قديم ، الأزلى ما لا أول له ، والابدئى ما لا نهاية له ، والسرمدى ما لا أول له ولا نهاية . وهذا هو الاحساس الفلسفى التقليدى بالتأليه ، الاول والتقدم موجود قبل الخلق (٢٩٤) . حتى ولو كانت هناك أولوية في الزمان ، فالزمان لا يكون بالضرورة زمانا طبيعيا . الزمان انسانى خالص ، وما الزمان الطبيعى الا اسقاط من الزمان الانسانى : الاشياء لا تعيش في الزمان ، الانسان هو الموجود الزمانى الوحيد . ويكاد يتفق المتكلمون والحكماء على معنى واحد وآخر للتقديم وهو الذى لا أول لوجوده (٢٩٥) ، والمتقدم على جميع المحدثات (٢٩٦) . ولا يعنى القول بانه لا أول له انه أزلى (٢٩٧) .

(٢٩١) هذا هو اعتراض المعتزلة ، التحقيق التام ص ٨٩ — ٩٠ .

(٢٩٣) بحر الكلام ص ٢ .

(٢٩٣) هذا هو رأى الشبلى ، الانصاف ص ٤٢ .

(٢٩٤) مقالات ج ١ ، ص ٢١٧ .

(٢٩٥) شرح الأصول الخمسة ص ١٨١ — ١٨٢ .

(٢٩٦) عند الاسفراينى كل موجود استمر وجوده وتقدم زمانا متطاولا فانه يسمى قديما في اطلاق اللسان مثل (حتى عاد كالعرجون القديم) ، الارشاد ص ٣١ — ٣٣ ، الباجورى ص ٣ ، وعند جميع المتقدمين من مشايخ الأشاعرة كذلك ، مقالات ج ١ ، ص ٢٣٧ — ٢٣٨ ، الشامل ص ٦١٧ — ٦١٨ .

(٢٩٧) هذا هو رأى معبر ، الفرق ص ١٥٥ .

فالأزلية إطلاقاً ومنع لكل مظاهر النقص الانساني (٢٩٨) . على أية حال لفظ الاول لفظ شرقي « هو الاول والآخر » على عكس لفظ القديم الذي لا يطلق الا اجماعاً (٢٩٩) .

ولكن ماذا يعنى الاول ؟ يعنى الاول انه لم يزل كائناً ولا شيء سواه . ولا يصح الوصف بأنه موجود الا وهو عالم بأشياء غير كائنة أي انه الاول نظراً وعملاً ، معرفة ووجوداً ، وهذا عند من يرى أنه لا شيء الا وهو موجود (٣٠٠) . وعند البعض الآخر الاول لم يزل موجوداً ولا شيء سواه موجود وان كانت الاشياء يعلمها أشياء غير كائنة . وفي حقيقة الامر ان الاول يطلق على عدة معان . فالاول هو الواحد الرياضى الذى منه تبدأ سلسلة الأعداد وهو في الحقيقة ليس مطلقاً لان هناك ١ ، ٢ ، ... وهى الأعداد السالبة . وهناك الاول المنطقى السابق على التجربة ، الاول في نظرية المعرفة ولكنه أول عقلى خالص مشروط بوجود الذهن . وهناك الاول الكونى الذى يمكن معرفته من دراسة نشأة الكون ، وهو أول طبيعى نسبى وليس أولاً صورياً مطلقاً . وهناك الاول بالنسبة الى الزمان بمعنى السبق فالأول بالنسبة الى الابن ، ولكنه أول يحتاج الى أول آخر وليس أولاً مطلقاً . وهناك الاول من حيث الجهد والمناسبة في السباق وهو أيضاً أول نسبى . وهناك الاول بالنسبة الى الشعور وهو نشأة الشيء فيه ، وأول ما يتبادر اليه ، وهو أول نفسى خالص مشروط بحالة الشعور . لم يبق إذن الا الاول من حيث الشرف والرتبة أو القيمة وهو « الله » . فالذى لا أول له اذن ليس حكماً على موضوع أو قياساً لشيء بل تعبير عن مبالغة انسانية عندما يوصف بحر بأنه لا أول له أو طابور أو شارع طويل بأنه لا أول له . فهو أسلوب انشائى للتعبير عن صيغة المبالغة التى تستعمل أيضاً للتعبير عن « الله » عندما يوصف بأنه لا أول

(٢٩٨) « الأزلية ضمان لمنع الأضداد والآفات كالجهد أو الشك بالنسبة الى العلم ، والموت بالنسبة للحياة والعجز بالنسبة الى القدرة ، والصمم والعمى بالنسبة للسمع والبصر » اللمع ص ٢٥ — ٢٦ .

(٢٩٩) الدر النضيد ص ١٥٠ — ١٥١ .

(٣٠٠) مقالات ج ٢ ، ص ١٩٩ — ٢٠٠ .

له . والمبالغة وصف أدبي انشائي وليست وصفا خبريا موضوعيا . الواقع له أول ونهاية ، ومحدد ذو أطراف . لذلك كانت التعبيرات الدينية جزءا من التعبيرات الأدبية ، والتجربة الدينية لون من ألوان التجارب الأدبية ؛ فعلماء الكلام أدباء بلا أدب ، وشعراء بلا شعر . والصوفية أنجح أسلوبا وأكثر توفيقا عندما عبروا عن مواجيدهم بالشعر ، فهم أصحاب تجارب وأصحاب قريحة ، والمتكلمون دعاة سلطة أو قادة معارضة ، أهل جسد وخطابة وأقلهم أصحاب برهان .

والقدم ينافي تأثير المختار لأنه مسبق بالقصد المقارن لعدم الأثر في حين أن الحدث هو الذى يستند الى المختار أو الى قصد الإيجاد . وجود الحادث وجود قصدى أى أن الوجود يوجد في لحظة الشعور به ، فيخلق العالم في قصد الإيجاد . وهذا هو الحادث الذاتى أو الحادث القصدى . ولماذا يكون من خصائص نفى التأثير والاختيار وانعدام القصد والغائية ؟ إذا كان الاختيار تعبيرا عن الحرية ، والتأثير تعبيرا عن الفاعلية ، والقصد والغائية تعبيرا عن الحياة فلماذا يتصور القديم بلا حرية أو فاعلية أو غائية أو قصد ؟ لماذا يكون القدم موتا وفراغا وسكونا وثبوتا وتوقفا ؟ (٣٠١) . لذلك ارتبط القديم بموضوع الحسن والقبح والصالح والإصلاح والغائية ، فالقديم عند المعتزلة يفعل ما يفعل لحسنه ، وعند الإشاعرة من غير تقدير (٣٠٢) . وكيف يمنع القديم الغائية ، والغائية هى بناء الوعى ، والوحي كلام ، وهو صفة للقديم كما يتصور القدماء ؟ كيف يكون اثبات القدم قضاء على الغائية ، والقضاء على الغائية قضاء على استقلال الإنسان عقلا وشعورا وفعلًا ، هذا الاستقلال

(٣٠١) « ينافي تأثير المختار لأنه مسبق بالقصد المقارن لعدم الأثر فان القصد الى ايجاد الموجود محال » طوابع الأنوار ص ٥٩ ، « لا يستند القديم الى القادر المختار اتفقا ، والقديم بالزمان يمتنع استناده الى المختار لان القصد الى الايجاد مقارن للعدم ضرورة » المقاصد ص ٢٧٦ ، ولكن الإمدى جوز استناد القديم الى المختار وقال سبق الإيجاد قصدا لسبق الإيجاد إيجابا ، المواقف ص ٧٤ — ٧٦ ، المحصل ص ٥٥ — ٥٦ .

(٣٠٢) الشامل ص ٦١٨ — ٦٢٠ ، أنظر أيضا الفصل الثامن « العقل الغائى » عن الحسن والقبح والعقل والنقل والصالح والإصلاح .

الذى هو غاية الوحي واكتماله فيه (٣٠٣) .

وتمثل الكرامية أكبر رد فعل على وصف الذات بالقدم . فإله لديهم ليس قديما بل محلا للحوادث ، تقوم الحوادث به ، والحوادث تحتاج إليه في اليجاد اما بالارادة أو بأمر كن ، وهو ما يعطى الفاعلية لله ، فيجعل الله هو التاريخ ، والتاريخ هو الله (٣٠٤) . فالاعتراضات على القدم قوية بمثل أن القبلية ذاتية وفعل وحركة ونشاط وليس قبلية صورية فارغة ، وأن صفات الكمال يمكن أن تتجدد وتتلاحق ، وتنقل من كمال الى كمال ، وأنه مادام لكل صفة حادث ولهذا الحادث حادث ، والذات لا تخلو عن الشيء وضده فمما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، وهو باعتراف الإشاعة الذين يتصورون أن الله شيء (٣٠٥) . ويزيد الكرامية على هذه الاعتراضات اعتراضات أخرى مثل أن الصفات لا تتصور الا بالحوادث مثل السمع والمسموع ، والبصر والمبصر . الخ . سمع الباري ما لم يسمع قبله ورأى ما لم ير قبله فيجب أن يحدث له تسمع وتبصر . فلا ذات بلا موضوع ولا إله بلا عالم ، وأن القدم بمعنى عدم سبقه بالعدم ليس تعريفا للقدم ومبررا له ، وأن الله صار خالقا للعالم بعد أن لم يكن ، وهى نفس الحجة لاثبات قدم العالم بقياس العالم على الله ولكن هنا بقياس الله على العالم (٣٠٦) . الصفات حادثة بذات « الله » لانه خلق العالم ومعنى ذلك أنه محل للحوادث ، لم يكن فاعلا للعالم ثم صار فاعلا

(٣٠٣) أنظر كتابنا لسنج : تربية الجنس البشرى ، خاصة المقدمة عن الوحي كغائية في التاريخ .

(٣٠٤) في صيف عام ١٩٦٦ أثر عودتنا من فرنسا قابلت الاستاذ المرحوم الدكتور على سامى النشار بمنزله بالاسكندرية ، وبعد حديثي عن الله والتاريخ والغائية والمستقبل قال : هذا محمد بن كرام ، هذه هى الكرامية . ولم التفت لذلك في حينها اذ كنت مشغولا بعلم أصول الفقه .

(٣٠٥) يعرف الايجي الحادث بأنه الموجود بعد العدم اما ما لا وجود له وتجدد فلا يقال له حادثة فمثل الأحوال (لم يجز تجددها الا أبى الحسن الذى قال ان العالمية تتجدد بتجدد المعلومات والاضافات والسلوب فاناسب الى ما يستحيل اتصاف الله به . المواقف ص ٢٧٥ .

(٣٠٦) التحقيق التام ص ٩٢ — ٩٣ .

له . يمكن اذن تسميته حادثا أو حالا . وهو اقرب الى معنى « كل يوم هو في شان » (٣٠٧) . اقواله وارادته وادراكه للمرئيات والمسموعات ، أعراض حادثه فيه . قوله للشيء « كن » خلق للمخلوق واحداث للمحدث . وقوله للشيء « افن » انشاء للمخلوق . لا يموت شيء في العالم الا بعد حدوث أعراض كثيرة في ذات « الله » ، منها ارادته لحدوث ذلك الحادث ، وقوله « كن » ، وهو قول بالفاظ حادثه وأعراض ، ورؤية تحدث فيه يرى بها الحادث . لا يعدم شيء من العالم الا بعد حدوث أعراض كثيرة فيه ، ارادته لعدمه او قوله « افن » . والحوادث الحادثة في ذات الاله اضعاف اضعاف الحوادث من أجسام العالم وأعراضها (٣٠٨) . في ذاته حوادث كثيرة مثل الاخبار عن الامور الماضية والآتية والكتب المنزلة والقصص والوعد والوعيد والاحكام (٣٠٩) . وما يحدث في ذاته يحدث بقدرته وما يحدث مابيننا لذاته يحدث بواسطة الاحداث اى الابداد والاعدام الواقعين في ذاته بقدرته من الاقوال والارادات . والمحدث ما بابين من الجواهر والاعراض ، وهذا هو الفرق بين الخلق والمخلوق ، والابداد والموجود . وهنا تبرز غايلية الله ونشاطه في العالم ، وتصبح حركة العالم جزءا من الوهيته ، وقوانين التاريخ صفاته ، « الله » هنا بمثابة الوعى التاريخى . والاضاعت الكرامية كفرقة ضاع الوعى التاريخى من وجداننا القومى . ولما استقرت الاشعرية كفرقة رسمية للدولة استقرت السلطة واصبح لها الاولوية على كل شيء بلا شعب ومؤسسات كما أن لله الاولوية على العالم بلا حوادث ولا تاريخ . تركز الكرامية اذن على الضد ، ليس على القدم بل على الحدوث ، وتقلب علاقة الواجب بالمستحيل ، فالواجب

(٣٠٧) المواقف ص ٢٧٥ - ٢٧٧ ، المحصل ص ١١٤ - ١١٥ ، معالم أصول الدين ص ٣٤ - ٣٦ الملل ج ٢ ص ١٩ .

(٣٠٨) الفرق ص ٢١٧ - ٢١٨ .

(٣٠٩) كفاية العوام ص ٥٩ - ٦٠ .

وصف زمانى ، والله ليس بوجود زمانى وبالتالي ينكر البعض أن يوصف بالقديم ، فالخالق غير المخلوق ، والحادث غير المحدث . فلولا العالم لما كان « الله » ، ولولا التشبيه ما كان التجسيم ، ولولا النفى لما كان الإثبات (٢٨٠) .

٢ — معنى القديم : قبل أن يجيب القدماء على سؤال ماذا يعنى القديم فانهم يطرحون السؤال الاول التهيدي وهو هل القدم صفة أو معنى قائم بالذات أم انه هو عين الذات ؟ وهو نفس السؤال الذى طرح من قبل في بداية صفة الوجود عن ماهية الوجود قبل السؤال عن معنى الوجود . وهو السؤال الذى سيصبح المشكلة الرئيسية في موضوع الصفات فيما يتعلق بالصفات السبع التى هى صفات معان وليست قائمة بالذات مثل الصفات الست (٢٨١) . وبينما أثبت الاشاعرة قديما « لله » زائدا على الذات أثبت المعتزلة قديما هو عين ذاته (٢٨٢) . فالقدم ليس وصفا لصفة بل وصف للذات لان القدم المستقل بذاته ليس شرفا بل شرفه انه للذات دون غيره . والواجب والقديم ليسا مترادفين . القديم أهم من الواجب ، اذ لا استحالة في تعدد الصفات القديمة ولكن الاستحالة في تعدد الذوات

(٢٨٠) هذا هو رأى معمر ، الشامل ص ٣٥٢ — ٣٥٥ ، لذلك كان يقول « لا أقول قديم الا اذا حدث المحدث » مقالات ج ١ ، ص ٢٣٧ ، مقالات ج ٢ ، ص ١٧٩ — ١٨٠ .

(٢٨١) عند أبى الحسن الأشعري والغزالي أن الله قديم لذاته ، وعند عبد الله بن سعيد القلانسي انه قديم. يقدم أو بمعنى هو قائم به ، أصول الدين ص ٨٨ — ٩٠ ، ص ١٢٣ ، كما أثبت عبد الله بن سعيد صفة وراء البقاء ، المحصل ص ١٣٦ ، الاقتصاد ص ٢١ ، التحقيق التام ص ٩٤ — ٩٥ ، وعند الجبائي القديم هو الله لانه ينفى الصفات . واستدل على ذلك بأن الله قديم ، وقدمه أخص وصفه . فلو ثبت صفة قديمة لشاركه في أخص الوصف وذلك يوجب الشرك ، الشامل ص ٢٥٢ ، أنظر أدلة اثبات الصفات ، الشامل ص ٢٥٣ — ٢٥٨ ، وعند عبد الله بن كلاب أن له قديما ، مقالات ج ١ ، ص ٢٣٧ — ٢٣٨ ، ص ٢٣٠ ، ج ٢ ، ص ٢٠٣ .

(٢٨٢) هذا هو رأى أبى الهذيل ، مقالات ج ١ ، ص ٢٣٧ — ٢٣٨ ، ج ٢ ، ص ١٧٩ — ١٨٠ ، المواقف ص ٢٩٧ .

قول الله ، وأفعال الأفراد والجماعات ، الأنبياء والشعوب إرادته ؛ وحركة الجماهير فعله ونشاطه ، وهو ما يتفق مع كل فلسفات التاريخ التي ربطت بين « الله » والتقدم ، بين صفات « الله » وحركة التاريخ وقوانين مساره .

ولم تقف الكرامية وحدها دفاعا عن الحدوث وجعل « الله » محلا للحوادث بل شاركها الحكماء وبعض المعتزلة والباطنية وبعض الفرق الدينية الأخرى ، وذلك يعنى أنه اختيار عقلى وارد وليس « كبرا » محضا . فقلت الدهرية بقدم العالم ، فالعالم قديم أى متقدم ، وهذا متحقق فى جواهر العالم (٣١٥) . ولقد اسند الحكماء العالم مع اعتقادهم إلى الصانع لاعتقادهم أنه موجب بالذات واسندوه إلى الفاعل لأنه موجب بالذات . كما أثبتوا الإضافات مع عروض المعية والقبلية . أما المعتزلة فقد أنكروا قدم الصفات وأثبتها البعض أحوالا ، والحال يتغير ، واسطة بين الوجود والعدم (٣١٦) . وكذلك لا تلفظ الباطنية الحدوث من أجل القدم بل ترد الاعتبار للمحدث فيكون القديم هو الأمر والكلمة ، والمحدث الخلق والفترة (٣١٧) . بل إن بعض الفرق الدينية الأخرى تقول بالحدوث ، وهى فرق بينها وبين المسلمين عهد شرعية مثل المجوس (٣١٨) . وهناك فرق أخرى انتسب إليها علماء المسلمين تقول

(٣١٥) الشامل ض ٢٥١ — ٢٥٥ .

(٣١٦) أثبتوا أحوالا خمسة لا أول لها وهى الموجدية والحيثية والعالمية والقارية والالوهية وهى حالة أثبتها أبو هاشم علة للاربع، مميزة للذات ، طوالع الانوار ص ٥٩ ، المقاصد ص ٢٧٦ ، المحصل ص ٥٥ — ٥٧ ، التلخيص ص ٥٧ ، التحقيق النام ص ٩٠ ، كما قل الجبائى بارادة وكراة حادثين لا فى محل .

(٣١٧) الملل ج ٢ ، ص ١٤٧ .

(٣١٨) قالت المجوس ، كل حادث قائم به ، وأثبتوا صانعين أحدهما شيطان محدث .

بالحدوث كذاك (٣١٩) . بل ان الاشاعرة أنفسهم وأهل السنة لا يستبعدون القول به وذلك من خلال القول بتعدد القدماء وهى الصفات الزائدة على الذات أو من خلال اثبات النسخ وهو رفع الحكم أو انتهاؤه وهو اثبات عدم بعد وجود وقول بالتغير والتبدل والحدوث . ان عدم الاعتراف بالحدوث فى رأى الكرامية جهل وغباء بل جبن وخوف غان أكثر العالم يوافقون على حدوث الله وان أنكروه باللسان خوفا من الشائع واتقاء لقهر السلطة التى تمثلت قدم « الله » دفاعا عن سلطة الحاكم وتفرد به بالحكم دون مشاركة للعالم له فيه .

ان القدم من أكثر الصفات تنازعا عليها عند القدماء ، ينكره بعض الاشاعرة لأنه اذا كان لا-أول له فانه تعريف سلبى أو انه صفة فذلك تصوير ثم تقرير أى انه أمر اعتبارى لا وجود له فى الواقع (٣٢٠) . كما يدل من قال ان معنى القدم انه اله أن الصفة المقصود بها التالىة ليس الا (٣٢١) ، أى أنها عملية شعورية المقصود بها تالىة كائن مشخص وليس وصفا لهذا الكائن بالفعل . القدم اذن ليس صفة موضوعية لشيء بل هى مقولة انسانية لاعلان مرتبة الشرف ، ومن هنا أتت الاقدمية فى الرتب والدرجات ، والاقدمية فى السن والعمر ، والاقدمية فى التعيينات والوظائف . لذلك لا يجوز أن يوصف « الله » بالقدم على الإطلاق أو أن تنسب اليه تجربة انسانية (٣٢٢) . كما أن الزمان ليس مقولة طبيعية بل

(٣١٩) هم الحرثانيون من المجوس . اثبتوا قدماء خمسة ، اثنان حيان فاعلان وهما البارى والنفس وواحد منفعل وهو الهىولى ، واثنان لا حيان ولا فاعلان ولا منفعلان وهما الدهر والفضاء ، المحصل ص ٥٦ — ٥٧ ، وقد مال ابن زكريا الطبيب الرازى الى هذا المذهب وعمل فيه كتاب « القول فى القدماء الخمسة » ، التلخيص ص ٥٧ ، الموافق ص ٧٤ — ٧٦ ، المحصل ص ٥٦ — ٥٧ .

(٣٢٠) الموافق ص ٢٩٧ .

(٣٢١) مقالات ج ٢ ، ص ١٧٩ — ١٨٠ .

(٣٢٢) لذلك قال بعض المتقدمين « لا أقول ان البارى قديم على وجه من الوجوه » ، مقالات ج ١ ، ص ٢٣٧ — ٢٣٨ .

م ٩ — التوحيد

تجربة انسانية . لا يوجد وجود سابق على الزمان وآخر لاحق عليه . الزمان الطبيعى اسقاط من الانسان على الطبيعة . لا يوجد زمان فى الطبيعة بل الزمان تجربة حياة ، تجربة نضج واكتمال . وقد ساعد على هذا الاسقاط تعاقب الليل والنهار ، ودوران الارض حول الشمس والفصول الاربعة . وكل ذلك يتم خارج الزمان أو بلا زمان ، والانسان هو الذى يزن الظواهر الطبيعية . والقدم أيضا تجربة تاريخية تشير الى جذور الوجود الانسانى فى التاريخ ، وتعطى الانسان البعد التاريخى اللازم لرؤياه للواقع ، وتهده بالعمق التاريخى وتراكم الخبرات ودروس الماضى وتجربة التاريخ . القدم اذن هو وعى الانسان بالزمان باعتباره وعيا تاريخيا ظهر فى الوعى المصرى والوعى الصينى ووعى حضارات ما بين النهرين والوعى اليهودى اى لدى الشعوب التاريخية وغاب فى الوعى الأمريكى ، وهو الوعى الذى كان وراء نشأة علم فلسفة التاريخ فى الغرب . وتنشأ حركات العودة الى الاصول والبحث عن الجذور كحركات تحررية ضد تغريب العصر وتمييع الهوية ، وتكون حركات نهضة واحياء كما كان الحال فى عصر الاصلاح الدينى فى الغرب ، وفى الحركة السلفية المعاصرة . لذلك يخطأ من يظن ان القدم يعنى العودة الى الماضى والبحث عن القديم فحسب اذ ان القدم من « التتقدم » اى السبق واللاحق ، الحركة الى الامام ، وليس من التتقدم أى الحركة الى الوراء ، وبالتالي تكشف صفة القدم ليس فقط عن الوعى التاريخى بل تضع أيضا قضية الوعى المستقبلى . فالمتقدم يعنى السابق ، والسابق يعنى المتقدم ، وبالتالي يكون الرجوع الى الوراء أو التوجه الى الامام كلاهما حركة تقدم (٣٢٣) .

فإذا كان القدم قد يكون صفة مقبولة فى بعض الأحيان كالجن القديم ، والخمر المعتق ، والاثر القديم ، فانه يكون أيضا بمعنى سلبى بمعنى البلى كالمنزل القديم ، والحذاء القديم ، والنكتة القديمة . وهو

(٣٢٣) هناك تشبيه سياسى فى معارك النضال باستمرار لتبرير حركة التراجع الوقتى بأن الاسد قبل أن ينطلق الى فريسته يتراجع خطوات الى السوراء .

ما يتضح في الأمثال العامية من ارتباط الوعي الشعبى بالقديم « من فات تديبة تاه » والتحسر على أيام زمان . ولكن خطورة ذلك قد يبدو في التأزم بأحوال العصر ، ووقوف موقف العاجز منه فتظهر الحركات السلفية كرد فعل على أزمة العصر ، تجد في العودة الى الماضى خلاصا وتعويضا ، حلما وثورة دون أى تجاوز أو استبصار لعالم جديد . فالبداى أفضل من العصرى ، والخلافة الراشدة أفضل من الملك العضود (٣٢٤) . كما يبدو خطورة القديم في أولويته المستمرة على الجديد ، فله قيمة أعظم وشرف أكبر وبالتالي تستحيل الجدة ، ويقل الخلق ، وينتهى الإبداع ، ويكون نمط الحضارة كله أقرب الى الاتباع منه الى الإبداع ، وتكون الروح أقرب الى التقليد منها الى التجديد . وفي التجربة الإنسانية لا يكون للقديم الأولوية على الجديد باستمرار . ففي الخلق الفنى يعبر الجديد عن الوجود أكثر من القديم الذى لا يكون الا صوريا فارغا سلكنا عقليه جاهدا . وفي الحياة ، يعبر الشباب عن ثورة الحياة أكثر من الشيوخ الذين يتحولون الى جانب المحافظة والتقليد والبقاء على الأوضاع القائمة . وفي مظاهر الحياة يكون للجديد الأولوية المستمرة على القديم والا توقفت صور الحياة العامة . ولا يعنى الجديد هنا الانقطاع عن القديم ولكن تطويره واستمراره مع تغيير صورته وأشكاله . القديم والجديد كلاهما يعبر عن واقع ، والواقع متغير ، ويتغير الواقع تتغير الأشكال . القديم ما هو الا شكل للواقع ، والجديد ما هو الا شكل آخر . الواقع المتغير حاليا لا يأخذ شكل مرحلة قديمة بل يفرض شكله الجديد . علاقة القديم بالجديد اذن علاقة حركية زمانية تحدث في التاريخ وليست علاقة أولوية أو شرف . وصف « الله » بالقدم والانسان بالحدث نزع تدميرية للعالم من أجل القضاء على الانسان بلا ثمن (٣٢٥) .

وقد تنبه الفقهاء للأمر . وراوا تحول صفة القدم من مجرد صفة

(٣٢٤) أنظر الفصل الثانى عشر عن الامامة .

(٣٢٥) لذلك حكى عن بعض الفلاسفة أنه كان لا يقول ان البارى

قديم ، مقالات ج ٢ ، ص ١٧٩ — ١٨٠ .

لموصوف قديم الى اسم فيصبح القديم اسما لا صفة مما يدل على أن القضية قضية لغة سواء كان القدم وصفا لذات أم صفة أم اسما أو مجرد لفظ دون أن يكون مصطلحا . لذلك تخرج البعض من اطلاق لفظ القديم لأن السمع القطعى لم يرد به ولا بالفاظ واجب الوجود انها الاطلاق للفظ بالاجماع (٣٢٦) . الالفاظ نفسها مستحدثة ، وبالتالي فهى من اختيار البشر يمكن تغييرها . لم يرد بها السمع ولكن أقرها الاجماع ، والاجماع يتغير من عصر الى عصر ، والاجماع السابق غير ملزم للاجماع اللاحق نظرا لتغير الظروف والمصالح والحاجات . رفض الفقهاء استعمال اللفظ كمصطلح فى علم أصول الدين أو اعتباره اسما من أسماء « الله » لأنه وصف للمخلوق وليس للخالق . والحقيقة أن اللفظ الاصلى «قدم» ومشتقاته يعنى التقدم أكثر مما يعنى القدم ، ويعنى تقديم الأفعال أكثر مما يعنى قدم الذات ، والمرات القليلة التى يعنى فيها القديم انها كان يطلق بمعنى

(٣٢٦) الدر النضيد ص ١٥٠ — ١٥١ ، ويقول ابن حزم « ومما أحسنه أهل الاسلام فى أسماء الله « القديم » . وهذا لا يجوز البتة لأنه لم يصح به نص البتة ، ولا يجوز أن يسمى الله بها لم يسم نفسه . وقد قال « والقبر قدرناه منازل حتى عاد كالعرجون القديم » فصح أن القديم من صفات المخلوقين فلا يجوز أن يسمى الله بذلك . وانما يعرف القديم فى اللغة من القدمية الزمانية أى أن هذا الشيء أقدم من هذا بمدة محصورة ، وهذا منفى عن الله . وقد أغنى الله عن هذه التسمية بلفظ أول فهذا هو الاسم الذى لا يشاركه فيه غيره ، وهو معنى أنه لم يزل . وقد قلنا بالبرهان أن الله لا يجوز أن يسمى بالاستدلال . ولا فرق بين من قال انه يسمى ربه جسما أثباتا للوجود ونفيا للعدم وبين من سماه قديما اثباتا لم يزل ونفيا للحدوث لأن كلا اللفظين لم يأت به نص . فان قال من سماه جسما الحد لأنه جعله كالاجسام قيل له ومن سماه قديما الحد فى أسمائه لأنه جعله كالقديما . فان قال ليس فى العالم قديما أكذب القرآن بما ذكرنا وأكذبه اللغة التى بها نزل القرآن اذ يقول كل قائل فى اللغة هذا الشيء أقدم من هذا وهذا أمر قديم وزمان قديم وشيخ قديم وهكذا فى كل شيء « الفصل ج ٢ ، ص ١٣٦ — ١٣٧ ، ويقول أيضا « لا يحل أن يسمى الله قديم » الفصل ج ٢ ، ص ١٤٦ .

سلبى للافك أو للضلال أو للتقليد أو للأشياء البالية (٣٢٧) . فكيف يطلق على « الله » وصف القديم ؟ .

خامسا : البقاء :

١ — البقاء ثالث وصف للذات : البقاء هو ثالث وصف للذات بعد الوجود والقدم . فالوجود لا أول له ولا آخر ، لا نهائى من البداية والنهاية ، فاذا كان القدم يعنى ما لا أول له فان البقاء يعنى ما لا نهاية له . وقد لا يذكر البقاء ويكتفى بالوجود والقدم (٣٢٨) . مما يدل على ظهور هذه الصفات تباعا بعد بناء نسق العقائد وتصورات الذات . وقد يظهر من الصفات المختلف عليها مع القدم والاستواء والوجه واليد والعينين والجنب والقدم والاصبع واليد والتكوين فى نهاية الأوصاف الست مما يدل على بداية ظهوره وفرض نفسه فى النسق (٣٢٩) . وقد يذكر الآخر مع الأول فى « الأول والآخر ، الظاهر والباطن ، القريب والبعيد » فى عبارات انشائية دون صياغات عقلية مما يكشف عن بداية ظهور الصفة كنوع

(٣٢٧) ذكر أصل اللفظ « قدم » فى القرآن ٤٩ مرة ، ٣٦ منها بمعنى تقدم أى حركة الى الامام فى صياغات وازمنة عديدة منها الماضى والمضارع وتفيد معنى التقدم فى الخير وتقديم الاعمال الصالحة ، مثلا « لمن شاء منكم أن يتقدم أو يتأخر » (٧٤ : ٣٧) ، « ولقد علمنا المستقدمين منكم » (١٥ : ٢٤) ، « ينبؤ الانسان يومئذ بما قدم وأخر » (٧٥ : ١٣) ، « علمت نفسها قدمت وأخرت » (٥٩ : ١٨) وفى أغلب الاحيان بمعنى سلبى أى الاعمال السيئة . ومنها ٨ مرات بمعنى قدم الرجل بمعنى الصدق والثبات والجهاد والنضال . ومنها ٤ مرات فقط بمعنى القديم بمعنى سلبى للضلال « قالوا تالله انك لفى ضلالك القديم » (١٢ : ٩٥) ، أو للافك « واذا يهتدوا به فسيقولون هذا افك قديم » (٤٦ : ١١) ، أو للأشياء مثل « والقمر قدرنا منازل حتى عاد كالعرجون القديم » (٣٦ : ٣٩) وهو المعنى الذى أشار اليه القدماء ، أو للتقاليد مثل « قال أفرأيت ما كنتم تعبدون ، انتم وآباؤكم الاقدمون » (٢٦ : ٧٦) من أجل الثورة عليها ونصرة الجديد المتفق مع العقل والواقع ، مع الايمان والمصلحة .

(٣٢٨) شرح أصول الخمسة ، المحيط .

(٣٢٩) المواقف ص ٢٩٦ — ٢٩٧ ، غاية المرام ص ١٣٥ — ١٣٦ .

من المواجهيد والعواطف والانفعالات حتى تستقر في النسق العقلي المتأخر (٣٣٠) . وقد ارتبط في البداية بدليل الحدوث مثل صفتي الوجود والقدم . فيذكر البقاء بعد ذكر دليل الحدوث لوصاف المحدث على انها اسم فعل باق اى كائن مشخص قبل ان تتحول الى وصف مجرد ، بعد موجود ، قديم ، واحد ، أحد (٣٣١) . ويذكر في صيغة انشائية بعد القم والأول على انه لا آخر لدوايه دون صفة البقاء مما يدل على أن التجربة سابقة على المصطلح (٣٣٢) . وقد يذكر في التمهيدات بعد واجب الوجود مع استحالة الفناء (٣٣٣) . وقد يذكر في صيغة سلبية ضمن العشرين صفة على انه استحالة طرد العدم أو احالة العدم مما يدل على انه وان لم يكن وصفا سلبيا الا انه من الأضداد ، وأن السلب أصل الايجاب ، والتنزيه سابق على التشبيه (٣٣٤) . ثم يظهر البقاء كمسألة مستقلة تدل على أن الوصف بدأ يتموضع ويصاغ ويتفرد ، ويتحول الى وصف مستقل من مجرد تعبير انشائي عن عواطف الاجلال والتعظيم (٣٣٥) . وتتداخل صفة البقاء مع صفات المعاني السبع ، وتظهر كصفة معنى وليس كصفة ذات بعد صفات المعاني السبع وقبل صفات التشبيه (٣٣٦) ، وقد يأتي بعد الصفات السبع ولا يذكر منها الا الوجود وكأنه نتيجة للقديم فيها وجب قدمه وجب بقاءه (٣٣٧) . ويثبت على أنه اثبات للمعاني وهو أن الذات باق ببقاء ، وعلى أنه قول الأشعرى ، وليس مما اتفق عليه الجميع وانها صفة ثبوتية مختلف عليها (٣٣٨) . ويظهر البقاء بعد أوصاف الذات

-
- (٣٣٠) الانصاف ص ٤٢
 - (٣٣١) الانصاف ص ١٨
 - (٣٣٢) الانصاف ص ٣٣
 - (٣٣٣) أساس التقديس ص ٢
 - (٣٣٤) أصول الدين ص ٨١
 - (٣٣٥) الانصاف ص ٣٧
 - (٣٣٦) أصول الدين ص ١٠٨ — ١٠٩ ، معالم ص ٥٨
 - (٣٣٧) طوالع الانوار ص ١٨٣ ، النظاهية ص ٢٣ ، الزب مد الوجود ، الارشاد ص ٧٨ ، ص ١٣٨ — ١٤٠ . الكلام صفة البقاء .
 - (٣٣٨) المحصل ص ١٢٦

وبعد صفات المعانى السبع وقبل الرؤية (٣٣٩) ، وبعد صفات التنزيه والوحدانية . كما يظهر البقاء في مجموعة يدخل فيها قسم من الصفات السبع ، وهى السمع والبصر والكلام والبقاء (٣٤٠) . ويظهر وصف باق في مجموعة أخرى من الأوصاف في الاقرار بالتوحيد بعد أوصاف موجود ، واحد ، ليس كمثله شيء (٣٤١) . وفي أول احصاء لأوصاف الذات في عشر يظهر البقاء على أنه ثالث وصف بعد الوجود والقدم (٣٤٢) . وقد يذكر البقاء بعد التزم بعد دخول الوجود في دليل الحدوث (٣٤٣) . وعندما يستقر البقاء النظرى للصفات في ست وفي أحكام العقل الثلاثة وجعل ما يجب لله عشرون صفة يظهر البقاء كثالث وصف فيما يجب لله كما يظهر في نفى طرد العدم كثالث وصف فيما يستحيل على الله من الصفات العشرين المضادة . كما يذكر البرهان على وجوب البقاء . كما يظهر كأحد الأضداد الخمسة والعشرين ، الفناء ضد البقاء (٣٤٤) . ويظهر أيضا كثالث وصف في تفسير لا اله الا الله على أنه المستغنى عن كل ما سواه (٣٤٥) . وفي بعض الحركات الاصلاحية الحديثة يظهر التزم والبقاء ونفى التركيب كأحكام الواجب (٣٤٦) .

والادلة على اثبات البقاء ليست منفصلة عن الادلة لاثبات الوجود والقدم ، فهو ثلاثى واحد (٣٤٧) . كما لا تنفصل ادلة اثبات البقاء كصفة

-
- (٣٣٩) معالم أصول الدين ص ٥٨ .
 - (٣٤٠) طوالم الانوار ص ١٨٣ .
 - (٣٤١) الانصاف ص ٢٣ .
 - (٣٤٢) الاقتصاد ص ٢٢ — ٢٣ .
 - (٣٤٣) في أنه سبحانه باق سرمدى ، المسائل ص ٣٤٣ — ٣٤٤ .
 - (٣٤٤) كفاية العوام ص ٥٩ — ٦٠ .
 - (٣٤٥) السنوسية ص ٢ — ٦ ، كفاية العوام ص ٣٥ ، العقيدة التوحيدية ص ٧ ، الباجورى ص ٣ ، الحصون ص ١٣ ، وكذلك باقى كتب العقائد المتأخرة مثل الجوهرة ، الخريدة ، جامع زبد العقائد ، وسيلة العبيد ، التحقيق التام ، القطر المغيث .
 - (٣٤٦) رسالة التوحيد ص ٣١ — ٣٢ .
 - (٣٤٧) الارشاد ص ٨٧ .

عن أدلته لاثباته زائدا على الذات أو عين الذات وهو السؤال الرئيسي في موضوع الصفات (٣٤٨) . اثبتته الأشاعرة لأن الواجب باق بالضرورة فلا بد أن يقوم به معنى لأن البقاء ليس من السلوب أو الإضافات ، وليس الوجود بل زائد عليه ، فالثبوت قد يوجد ولا يبقى كالأعراض (٣٤٩) . والحقيقة أن البقاء وإن لم يكن من السلوب وأن الصورة اللفظية له ليست منفية بلا أو ليس إلا أن البقاء من الأضداد عكس الفناء ويظل السلب أصل الإيجاب . وعند المعتزلة صفة ليست زائدة على الوجود لأنه استمرار للوجود ولأنه لو كان باقيا بالبقاء لما كان واجب الوجود لذاته (٣٥٠) . وهناك حجتان لنفي صفة البقاء زائدة على الذات ، الأولى أنه لو احتاج الى الذات لزم الدور والا لكان الذات محتاجا اليه وكان أنه لو احتاج الى الذات لزم الدور والا لكان الذات محتاجا اليه وكان مستغنيا عن الذات فكان هو والواجب دون الذات (٣٥١) . وقد حاول البعض التوسط فاثبتوا البقاء في الممكنات ونفوه عن « الله » (٣٥٢) . والدليل على البقاء أنه لو لم يكن موجودا فيها لا يزال فهو أنه يستحق هذه الصفة لذات ، والموصوف بصفة من صفات الذات لا يجوز الخروج عليها ، وهذا هو تفسير الذات بالذات وهو أقرب الى التفسير بالطباع الذي ترفضه الأشاعرة (٣٥٣) .

(٣٤٨) أصول الدين ص ١٠٨ — ١٠٩ .

(٣٤٩) التحقيق التام ص ٩٤ ، وهو رأي جمهور الأشاعرة ، أصول الدين ص ٩٠ ، ص ١٢٣ ، ص ١٠٩ ، وأحالوا بقاء الأعراض . ولذلك قال عبد الله بن سعيد والقلانسي أن الصفات أزلية دائمة الوجود دون أن يقولوا أنها باقية لاستحالة قيام البقاء بها (وأن كانت لا تزال موجودة) ، أصول الدين ص ١٠٩ ، الإرشاد ص ١٣٨ — ١٤٠ .

(٣٥٠) التحقيق التام ص ٩٤ ، وهذا أيضا رأي الباقلائي وإمام الحرمين والامدي ، أصول الدين ص ٩٠ ، المحصل ص ١٢٦ ، معالم أصول الدين ص ٥٨ ، طوابع الأنوار ص ١٨٣ .

(٣٥١) المواقف ص ٢٩٦ — ٢٩٧ .

(٣٥٢) التلخيص ص ١٢٦ .

(٣٥٣) شرح الأصول الخمسة ص ١٨٠ — ١٨١ .

وبصرف النظر عن اثبات البقاء كصفة زائدة على الذات أو هي عين الذات فإن الذى يدل على البقاء عند جمهور المتكلمين هو أن كل واجب الوجود لذاته يستحيل عليه العدم أى أن البقاء متضمن فى مفهوم واجب الوجود وبالتالي يكون تحصيل حاصل . ولو كان قابلاً للعدم لاحتاج الى معدوم والمحتاج المفترق يكون محدثاً ، وهذا فى حقيقة الامر هو اثبات الشيء عن طريق نفي الضد وهو برهان الخنف ، ويظل دليلاً سلبياً كما أنه قد ينعدم لذاته بطبيعته دون ما حاجة الى تشخيص علة فاعله . ولو انعدم لذاته أو لاعدام معدوم أو لطريان ضد أو لزوال شروط وكلها باطلة (٣٥٤) . والحقيقة أن ابطال الانعدام هو تكرار للحجة السابقة . وهو يكشف عن تشخيص الأفكار بالفاظ الحاجة والعوز والفقر . وقد تكون الأدلة لاثبات استحالة العدم على القديم أى استحالة الضد وارتباط القدم بالبقاء . فلو عدم فاما أن يعدم لاستحالة بقائه ، وهذا محال والا بطل القدم ، أو أن يعدم لقطع احداث البقاء فيه وهو محال لأن « الله » ليس محلاً للحوادث أو أن يعدم لطريان ضد عليه وهو محال لأنه ليس أولى من عدمه فى محله (٣٥٥) . القديم اذن باق ، والباقى ليس الا الموجود ، والبقاء لا ينتفى بالضد ، فاذا انتفى كان عدم بقائه أولى ، والقديم لا ضد له وأنه لا يوجد معدوم لذاته (٣٥٦) . واضح من هذه الحجج أن الوجود والقدم والبقاء صفات متلازمة يصدر كل منها من الآخر استنباطاً كنسق عقلى محكم ، يكشف عن أمور اعتبارية فى الذهن أكثر مما يثبت موجوداً فى الواقع بالفعل .

٢ — معنى البقاء : يعنى البقاء ما لا نهاية له ولا آخر ويرتبط ارتباطاً

(٣٥٤) المسائل ص ٣٤٣ — ٣٤٤ ، معالم أصول الدين ص ٥٨ .

(٣٥٥) أصول الدين ص ٨١ ، النظامية ص ٢٣ ، الاقتصاد ص ٢٢ — ٢ ، التهيد ص ٤٩ ، رسالة التوحيد ص ٣١ ، المقاصد ص ٢٧٧ ، الشامل ص ١٩٤ — ١٩٧ ، كفاية العوام ص ٣٥ ، الباجورى ص ٣ ، السنوسية ص ٢ ، ص ٤ .

(٣٥٦) شرح الاصول الخمسة من ١٠٧ — ١٠٩ .

طبيعيا بالصفة الثانية . فالقديم ما لا أول له والباقي ما لا نهاية له (٣٥٧) .
والعجيب أن يخلط المتكلمون بين النهاية والغاية فما لا نهاية عندهم يعني
أنه ليس بذى غاية فيتناهى ولا يجوز عليه الفناء وكان الغائية تعنى
التناهى في حين أن الغائية كتصدد قد تكون لا متناهية . وعندما تتحقق
الغاية قد يحدث التناهى وتقع النهاية ولكن طالما أن الغاية لم تتحقق بعد
فهي متصلة والبقاء مستمر ، البقاء يسبق المكونات ، ويبقى بعد جبيع
الفانيات ، فهو الوجود المستمر الذى لا ينتهى ولا يتوقف ، المستمر الى
ما لا نهاية ، لا الى غاية أو تحقق ، الاستمرار المطلق (٣٥٨) . كما يعرف
البقاء بأنه دوام الوجود واستحالة العدم (٣٥٩) . ولكن المعنى الشائع
هو عدم الآخزية للوجود . فكما أن القدم عدم البداية فإن البقاء عدم
النهاية ، وكما أن القدم يعنى ما لا أول له فالبقاء يعنى ما لا آخر له ،
فهو الأول والآخر ، وما لا أول له لا آخر له بالضرورة (٣٦٠) . ويعنى
الآخر أن يكون بعد فناء العالم ، وأن يكون بعد فناء الدنيا وجميع
العوالم الأخرى المستقبلية أو على الأقل بعد سكون الشيء ، وأنه الباقي
بعد أن يفنى كل شيء بلا تفضيل للعوالم . وهنا تظهر مشكلة فناء النعيم
والعذاب وتشخيصهما في الجنة والنار . ان بقيا كما ينص على ذلك
أصل الوحي فانهما يشاركان « الله » في صفة البقاء وان فنيا عارض

(٣٥٧) بحر الكلام ص ١٧ ، مقالات ج ١ ، ص ٢١٦ ، العضدية
ج ١ ، ص ٢٢٦ ، غاية المرام ص ١٣٥ — ١٣٦ .

(٣٥٨) الانصاف ص ٤٣ ، غاية المرام ص ١٣٥ — ١٣٦ ، عند
بعض المعتزلة معنى الآخر هو الباقي .

(٣٥٩) الانصاف ص ٣٧ — ٣٨ ، وتستعمل آيات قرآنية مثل « ويبقى
وجه ربك » ، « كل شيء هالك الا وجهه » وهذا يتطلب تفسير الوجه
بالبقاء . وزعم بيان بن سميان أن أعضاء الله تعمد كلها ما خلا وجهه
« كل من عليها فان ، ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام » ، اعتقادات
ص ٥٧ ، الفرق ص ٢٢٦ ، ص ٢٣٧ ، الملل ج ٢ ، ص ٧٩ ، مقالات
ج ١ ، ص ١٦٦ ، الفرق ص ٢٢٦ ، ص ٣٣٧ ، أصول الدين ص ٧٣ —
٧٥ ، ص ٨١ .

(٣٦٠) الانتصار ص ٥ .

ذلك اصل الشرع . القول ببقائهما ضد تفرد الله بصفاته ومنها البقاء (٣٦١) والقول بفنائهما ضد المنعم الذي يود النعيم الابدى وفي صالح المعذب الذى سينقذ من العذاب (٣٦٢) . ويصعب الجمع بين المحطين عن طريق المشاركة فى الصفة وعدم المشاركة . اما كيفية الفناء بالقدرة أم بالطبيعة فذاك نقل لموضوع الطبيعيات من العلة المباشرة والعلة الاولى الى مستوى الالهيات (٣٦٣) . وحرصا على التفرد بالبقاء رأى البعض ان الفناء يجوز

(٣٦١) يرى أكثر الناس أن الآخر معناه أن يكون بعد فناء الدنيا ، وأن الله بعد الخلو فيه يدخل أهل الجنة الجنة لا يزالون مثابين ، وأهل النار النار لا يزالون معاقبين اثباتا لمشاركتهم فى البقاء . وترى البطيخية أن ذلك بمنزلة دود الخل يتلذذ بالخل ودود العسل بالعسل ، مقالات ج ٢ ، ص ١٩٩ — ٢٠٠ .

(٣٦٢) عند جهنم تنفى الجنة والنار ومن فيها حتى يكون الله آخر لشيء معه كما كان أولا لشيء معه يخرج أهل الطاعة من الجنة بعد دخولهم ويخرج أهل النار بعد دخولهم . إذا دخلها أهل الجنة لبثوا فيها دهرًا طويلًا فتبديد الجنة وأهلها ويبديد نعيمها ، وتهلك النار ويبديد عذابها . التنبيه ص ١٤٠ ، يصير أهل الجنة الى الحزن بعد الفرح وإلى الغم بعد السرور وإلى الشقاء بعد الرخاء . جميع أهل الجنان من الملائكة والنبیین والمؤمنين . تخرب الجنة بعد عمارتها حتى تصير رميما لا أحد فيها . ويخرج أهل النار بعد دخولها فيصيرون الى الفرح بعد الحزن وإلى السرور بعد الغم وإلى الرخاء بعد الشقاء . جميع أهل النار من الابالسة والفراعة والكافرين . تخرب النار بعد عمارتها حتى تخفق أبوابها ، ليس فيها أحد فيصرف ثواب الله عن أوليائه وعقاب الله عن أعدائه . التنبيه ص ٩٨ ، الانتصار ص ١٢ ، مقالات ج ٢ ، ص ١٩٩ — ٢٠٠ ، وعند أبى الهذيل وبعض المجتذلة أن أهل الجنة تنقطع حركاتهم ويسكنون دائما لا يتحركون وينقطع الاكل والشرب والنكاح ، مقالات ج ٢ ، ص ١٥٨ ، وعنده أن نعيم أهل الجنة وعذاب أهل النار متناهيان ، الانتصار ص ١٦٨ ، الفرق ص ٣٣١ ، مقالات ج ٢ ، ص ١٩٩ — ٢٠٠ .

(٣٦٣) جوز أهل السنة الفناء على العالم كله عن طريق القدرة والامكان . ولما كانت الجنة والنار أبديين فإن الاجسام تنفى دون البعض . لذلك اكفروا أبى الهذيل والجهمية والجبائى وابنه أبى هاشم ، الفرق ص ٣٣١ ، وعند الجبائى وابنه أبى هاشم لا يقدر الله على افناء بعض الاجسام مع ابقاء بعضها وانما يقدر على افنائها جميعها بفناء يخلقه لا فى محل ، الفرق ص ٣٣١ ، وعند معمر ، فناء الشيء يقوم بغيره ،

على الله ذاته كله أو بعضه فلا يبقى الا الوجه (٣٦٤) ، وقد دفع ذلك الأشاعرة الى اثبات البقاء . لما كان « الله » محلا للحوادث فان الحوادث انثى يحدثها في ذاته تكون واجبة البقاء ، يستحيل عدمها . فلو جاز عليه العدم لتعاقبت على ذاته الحوادث ولشارك في الجوهر . ولو قدر عدمها فاما أن يتم ذلك بالقدرة أو باعدام يخلقه في ذاته . ولا يجوز بالقدرة لأنه يؤدي الى اثبات المعدوم في ذاته وشرط الوجود المعدوم أن يكون متباينين لذاته ، ولا يجوز بالقدرة من غير واسطة اعدام والا جاز حصول سائر المعدومات وجواز طرد ذلك في الموجد حتى يوجد موجد محدث في ذاته وهو محال . وكما كانت الكرامية أفضل رد فعل على وصف « الله » بالقدم فانها أيضا أفضل رد فعل على وصفه بالبقاء مما يدل على ارتباط الوصفين معا الثانى والثالث في نسق عقلى واحد . ولا يجوز باعدام والا لجاز تقدير عدم ذلك الاعدام فيتسلسل (٣٦٥) .

فذاث « الله » لا تخلو في المستقبل من حلول الحوادث فيه وان كان قد خلا منها في الأزل مثل قول أصحاب الهوى كانت في الأزل جوهرًا خاليا من الأعراض ثم حدثت فيها فهي لا تخلو منها في المستقبل وهذا يعنى أن التاريخ مستمر ، وأن الحوادث دائمة الوقوع ، وأن « الله » هو الماضى والمستقبل في آن واحد ، وأن تاريخ البشرية وحدة متصلة .

=

ويبنى الله العالم بأسره بأن يخلق شيئًا غيره يحل فيه فناؤه لاستحالة الفناء التام لكل شيء كى يبقى الله وحده لاخبار الله بدوام الجنة والذار ، الانتصار ص ١٩ — ٢٠ .

(٣٦٤) يروى ابن الراوندى عن الجاحظ أن في المعتزلة من كان يقول ان الله يبنى نفسه الا وجهه لقوله « كل شيء هالك الا وجهه » وهو ما لا أصل له في المعتزلة لانه ضد مذهبهم في الفناء وفي التأويل كما زعم انه كان في المعتزلة رجلان يزعمان أن رب الخالق الثانى مدبر مصنوع وأن الفناء جائز عليه وهما فضل الجذاء وابن جائط ، وهما ليسا من المعتزلة في رأى الخياط ، الانتصار ص ١٥٢ .

(٣٦٥) أجاز بعض الكرامية عدمها ولكن أكثرهم منعها ، الملل ج ٢ ، ص ١٧ — ١٨ ، الفرق ص ٢١٨ .

وكما يحدث الماضى فى « الله » كذلك يحدث فى المستقبل ويصبح « الله »
تاريخ البشرية وسجل تطورها ، تقرا فيه نفسها وتتعرف فيه على ذاتها .
تاريخ تصورات الله هو تاريخ تدوين البشرية لذاتها .

وفى حقيقة الأمر أن البقاء من الأضداد ، مرتبط بالفناء ، ويعرف
الضد بالضد كما يعرف الشبيه بالشبيه (٣٦٦) . وأنها تجربة انسانية
معكوسة ، فناء مطلوب . والبقاء أيضا تجربة فى الشاهد ، وما البقاء
كوصف للذات الا قياسا للغائب على الشاهد (٣٦٧) . وكما يدل الاول
على مرتبة الشرف والكمال فان الآخر يدل أيضا على العظمة والجلال .
فلنشيخ الذى يعيش لآخر العمر مهاب ، والذى يداوم ويصابر حتى النهاية
عظيم . تعبيرات الأزلية والأبدية فى الحديث عن صفات الله تعبيرات
لا تدل على شئ موجود ، ولا تشير الى واقع فعلى ، ولا تصدر حكما
على موضوع بل تعبر عن حالة الشعور وأمانى الذات أى أنها تعبيرات
انسانية أكثر منها خبرية ، فلا يكفى الشعور أن يعزو الى « الله » الصفات
الأخلاقية بل يعزوها بصفات الأزلية والأبدية . لذلك رفض الفقهاء استعمال
اللفظ كمصطلح فى علم أصول الدين أو كاسم من أسماء الله لأنها مجرد
تعبيرات لغوية للدلالة بها على انفعالات نفسية وشهادات وجدانية (٣٦٨) .
البقاء تجربة انسانية ، البقاء للفكر بعد الموت ، والبقاء للذكريات بعد
مغادرة العالم ، بقاء الانسان فى شعور الآخرين . والبقاء للمعانى والأفكار ،
فالحقائق لا تموت ، والحقائق الثابتة باقية لا تتغير . البقاء للأفراد
والأبطال الذين يخلدون ، يعبر عن رغبة فى الخلود ، وباعت على قهر
الموت والفناء . البقاء للأعمال الصالحة التى تتولد فى العالم ، للأثر الطيب

(٣٦٦) عند الباقلائي فناء الجسم ليس من أجل قطع البقاء (فالبقاء
ليس صفة زائدة على الذات) ولكن من جهة قطع الاكوان عنه ، أصول
الدين ص ٩٠ .

(٣٦٧) يرى البصريون من المعتزلة أن البقاء ليس بقاء لا فى الشاهد
ولا فى الغائب فى حين يرى الكعبي أن الباقى فى الشاهد يكون باقيا ببقاء
الله ، باق بلا بقاء . أصول الدين ص ١٢٣ .

(٣٦٨) الفصل ج ٢ ، ص ١٣٦ — ١٣٧ ، ص ٢٤٦ .

الفعال ، للسنة الحسنة التى تبقى فى التاريخ بقاء الآثار . وهى المعانى الموجودة فى تحليل لفظ البقاء فى اصل الوحى . فلا يبقى الباطل ولا الزيف ، ولا يبقى الا الحق والشرع . البقاء للخير والرزق والصلاح والذرية والشعوب التى تغلوم الفساد فى الأرض ، أكثر مما هو وصف لذات « الله » (٣٦٩) .

(٣٦٩) استعمل لفظ « البقاء » ومشتقاته فى القرآن ٢١ مرة . ولم يذكر على الإطلاق فى صيغة بقاء أى اسم الفعل مما يدل على أنه لا وجود لمثل هذا المعنى التجريدى فى صفة الاسم أو لجوهر أو لموجود . وأكثر الصيغ فعلية ١١ مرة أما الصيغ الاسمية فان تسعاً منها أسماء وواحد فقط صفة « باقى » فى « ما عندكم ينفذ وما عند الله باقى » (١٦ : ٩٦) وهو لا يصف الله بل ما عند الله أى الثواب على الأعمال الانسانية . وثلاث الاستعمالات (٧ مرات) يفيد اللفظ معنى سلبيا إما عن طريق النهى مثل « وذروا ما بقى من الربا » (٢ : ٢٧٨) ، أو عن طريق الإفناء من الله « وتبوءوا ما بقاءى » (٥٣ : ٥١) ، « ثم أغرقنا بعد الباقين » (٢٦ : ١٢٠) ، « فهل ترى لهم من باقية » (٦٩ : ٨) أو عن طريق الإفناء من النمل « ولتعلمن أينا أشد عذابا وأبقى » (٢٠ : ٧٣) ، « ولعذاب الآخرة أشد وأبقى » (٢٠ : ١٢٧) « وما أدراك ما سقر ، لا تبقى ولا تذر » (٧٤ : ٢٨) أما المعانى الإيجابية (١٤ مرة) فمعظمها لوصف معانى أو أشياء أو أفراد وأقوام (١٢ مرة) وليس لوصف الله إلا مرتين وهما « والله خير وأبقى » (٢٠ : ٧٣) ، « والله هنا أى الحق غير المشخص أو (ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام) (٥٥ : ٢٧) التى استعملها القدماء وحدها ولا تعنى أيضا الوجه المشخص بل وجود الحق . أما الاستعمالات الاثنا عشر أى أكثر من نصف الاستعمالات فانها غير مشخصة مثل ما عند الله من خير « وما عند الله خير وأبقى » (٢٨ : ٦٠) ، « (٤٢ : ٢٦) ، « وما عندكم ينفذ وما عند الله باقى » (٩٦ : ١٦) ، « وبقيّة الله خير لكم » (١١ : ٨٦) ، « والآخرة أى النعيم والجزاء » والآخرة خير وأبقى » (٨٧ : ١٧) ، « أو الرزق (ورزق ربك خير وأبقى » (٢٠ : ١٣١) ، « أو الكلمة أى المعنى والدرس » وجعلها كلمة باقية فى عقبه لعلهم يرجعون » (٤٣ : ٢٨) أو الأعمال « والباقيات الصالحات خير عند ربك ثوابا » (١٨ : ٤٦) ، « (١٩ : ٧٦) ، أو الذرية (وجعلنا ذريته هم الباقين) (٣٧ : ٧٧) ، « ان آية ملكه أن يأتىكم التابوت فيه سكينه من ربكم وبقيّة ما ترك موسى » (٢ : ٢٤٨) . والأهم من ذلك كله هم الأفراد الذين يقاومون الفساد فى الأرض « فلو كان من القرون من قبلكم أولوا بقية ينهون عن الفساد فى الأرض الا قليلا ممن أنجينا منهم » (١١ : ١١٦) . وقد استعمل اليهود الفكرة « البقية الصالحة » كوسيلة

سادسا : المخالفة للحوادث :

١ — رابع وصف للذات : المخالفة للحوادث رابع وصف للذات يشمل

عدة أوصاف أخرى مثل « ليس بجوهر ، ليس بعرض ، ليس بجسم ، لا يحل في شيء ، لا يتحد بشيء » (٣٧٠) . وهى فى معظمها صفات نافية موجهة ضد عقائد العصر التى كانت منتشرة من الديانات المجاورة والتى كانت تمثل حينئذ خطرا على عقيدة التوحيد الجديدة . ويصعب التفرقة بين هذا الوصف الرابع والوصف الخامس ، القيام بالنفس والذى يعنى عدم وجوده فى محل ، فى جوهر أو عرض أو انسان أو جهاد .

وهى أهم الصفات الست ، وتكاد تبتلعها جميعا . فواجب الوجود مخالف للحوادث لأنها جميعا ممكنة للوجود . القديم مخالف للحوادث لأن الحوادث حادثة ، والبقاء مخالف للحوادث لأنها فانية ، والقياس بالنفس مخالف للتحيز والوجود فى محل ، والواحد مخالف للحوادث الكثيرة المتعددة . هذه الصفة هى التى تعبر بالأصالة عن التنزيه ، وبالتالي فهى موجهة ضد كل صنوف التشبيه .

ولا يوجد اسم مكون من لفظ واحد مثل التنزيه أو مثل الصفات الثلاث الأولى الوجود والقدم والبقاء بل هناك اسم مركب وهو المخالفة للحوادث مما يدل على الطابع السلبي للصفة وأنها نفى للعالم أكثر منها اثبات لله ، ورفض للحس أكثر منها قبول للتجريد ، وأن النفى أساس الاثبات فى قضايا التعبير عن « الله » ، وأن قياس الغائب على الشاهد

لتبرئة الشعب اليهودى كله من خلالهم وهو ما ينافى المسؤولية الفردية . انظر دراستنا « هل يجوز شرعا الصلح مع بنى اسرائيل ؟ » فى « الإسلامى » ، العدد الأول ١٩٨٠ وايضا :

Theology of Land in, Religious Dialogue & Revolution, pp. 137 - 144

(٣٧٠) « مخالف فى ذاته لجميع الخلائق فليس بجسم ولا عرض ولا يتصف بالمكان ولا بالزمان ولا باليمين ولا بالشمال ولا بالخلف ولا بالامام » العقيدة التوحيدية ص ٣٠٢ .

هو في حقيقة الأمر اسقاط الشاهد نفسه على الغائب ثم نفيه عنه . وقد يصبح التوحيد مرادفا لنفى التشبيه بكل ضوره من جسمية وحيز . ويظهر نفى التشبيه على أنه باب التوحيد الاول والاخير . فمع أن « أساس التقديس » يدور حول أربعة أقسام إلا أن الاول في نفى الجسمية والثاني « تأويل المتشابهات » ، والثالث والرابع « تقرير مذهب السلف » ، وكلها تدور حول نفى التشبيه وإثبات التنزيه (٣٧١) . وفي الخطب والمقدمات يبدو نفى التشبيه على أنه الانفعال الثاني للتوحيد ، تال لإثبات الوجدانية (٣٧٢) . وفي إبطال التشبيه يتميز بين ما يجوز (الرؤية) وبين ما لا يجوز دون تفصيل لنفى الجسم والجوهر والعرض وال طول والاتحاد والزمان والمكان أو كونه محلا للحوادث أو الجهة (٣٧٣) . وفي المؤلفات الاولى يظهر نفى التشبيه مع اثبات الوجدانية على أنه من العقائد التي اختفت عليها الفرق (٣٧٤) . وقد يكون نفى النقائص الدالة على الحدوث وإثبات أوصاف الذات هو التوحيد ، فالتوحيد أن تعلم أنه غير مشبه بالذوات ولا بالصفات (٣٧٥) . وعند الفقهاء خاصة يظهر نفى التشبيه على أنه موضوع في التوحيد (٣٧٦) . ويبدو نفى التشبيه في صيغ انشائية وهو الحق بذاته تذكر مع الواحد والكمال ضمن الحياة (٣٧٧) . كل ذلك يدل على أن بداية الصفة هي مجرد مواقف انفعالية وعبارات انشائية قبل أن تتحول الى مرحلة ثائية من التصور العقلي المحكم الداخل في نسق عقلي من الصفات التي تستنبط الواحدة تلو الأخرى .

(٣٧١) أساس التقديس ص ٣ — ٧٩ ، ص ٧٩ — ١٧٣ ، ص ١٧٣ — ١٩٧ .

(٣٧٢) الابانة ص ٤ ، التمهيد ص ٤٦ ، الانصاف ص ٣٢ — ٣٣ ، المواقف ص ٢٦٩ — ٢٧٠ .

(٢٧٣) غاية المرام ص ١٥٧ — ٢٠٠ .

(٣٧٤) الابانة ص ٨ .

(٣٧٥) الانصاف ص ٢٣ ، ص ٣٣ .

(٣٧٦) الفصل ج ٢ ، ص ١١٠ .

(٣٧٧) الفصل ج ٢ ، ص ١٤٤ .

تم تظهر مخالفة ماهية الذات لسائر الماهيات على أنها أول صفة
سلبية للذات بعد الوجود ، وهو الوصف الوحيد للذات . وتظهر ماهية
الذات غير مركبة على أنها صفة سلبية ثابتة (٣٧٨) . ويظهر هذا الوصف
الرابع ، مخالفته لجميع الخلق بذاته بعد القيام بالذات والوجود بالذات ،
والشئ والفنى والواحد (٣٧٩) . وفى المؤلفات المتقدمة يظهر نفى التشبيه
على أنه أول وصف بعد دليل الحدوث وقبل الوجدانية (٣٨٠) . ثم يظهر
نفى الجسم بعد الوجدانية وجواز إعادة الخلق . ويظهر نفى التشبيه
على أنه أول وصف للذات بعد صفات المعانى السبع ، وقبلها اثبات
القدم والوجود (٣٨١) . وقد يظهر نفى التشبيه فى أواخر دليل الحدوث
وكانه نهايته وبداية التوحيد وكان هذا هو دفاع عن النفس أو الذات
ونفى المشاركة فيها (٣٨٢) . وفى المؤلفات السابقة على العد الاحصائى
يظهر نفى التشبيه تاليا للوجدانية نفيا للتشبيه ومرة أخرى بعد الصفات
فى أنه شئ لا كالأشياء ونفى الجسم والجوهر والعرض والحد وال ضد
والند والمثل (٣٨٣) . كما يظهر نفى التشبيه فى عبارة « ليس كمثله شئ »
بعد الوجود والوجدانية (٣٨٤) . ويأتى نفى الجسمية بعد التوحيد كثنائى
صفة فى كتاب التوحيد وذلك ضمن الحديث عن الجسم والتأليف والاكوان .
أى أن الجسمية تنفى فى معرض دليل الاكوان كما ينفى التشبيه فى آخر
دليل الحدوث (٣٨٥) . وقد يظهر نفى التشبيه بعد الوجدانية والقدم فى
عبارات انشائية دون احصاء مع نفى الصورة والكيف (٣٨٦) . ويظهر

(٣٧٨) المحصل ص ١١ — ١١٢ .

(٣٧٩) الأصول ص ٨٨ .

(٣٨٠) اللع ص ١٨ — ٢٠ .

(٣٨١) اللع ص ٢٣ — ٢٤ ، العضدية ج ٢ ، ص ١١٩ .

(٣٨٢) الشامل ص ٢٨٧ — ٣٤٣ .

(٣٨٣) الفقه الاكبر ص ١٨٤ ، ص ١٨٥ .

(٣٨٤) الاتصاف ص ٢٣ .

(٣٨٥) الشامل ص ٤٠٩ — ٤٠٧ .

(٣٨٦) بحر الكلام ص ٢ — ٣ .

أيضا بعد اثبات الوجود والوحدانية في شرح « الصمد » ، ويعقد فصل لابطال التشبيه بعد الوحدانية (٣٨٧) . وقد يظهر في التحييدات بعد الوجود والبقاء والوحدانية (٣٨٨) . وقد يكون نفى التشبيه آخر صفة بعد ذكر جميع الصفات من وحدانية وقدم وصفات سبع ونفى العرض والجوم والجسم والصور والحد والعد والتبعيض والتجزئة والتركيب والتنامي والمائية والكيفية والمكان والزمان (٣٨٩) .

ويظهر لأول مرة تعبير مخالفة الحوادث على أنه رابع وصف للذات بعد الوجود والقدم والقيام بالنفس (٣٩٠) . وقد يدخل نفى التحيز والتخصص بالجهات (٣٩١) . ويظهر أيضا استحالة أن يكون الله جسما (٣٩٢) ، وعدم قبول الله للأمراض (٣٩٣) . وفي استحالة كون الرب جوهرًا والرد على النصارى (٣٩٤) ، دخل الرد على النصارى في المخالفة للحوادث وليس في الوحدانية . ويظهر معتقد اليهود والنصارى كرابع وصف بعد الوجود والوحدانية ونفى التشبيه وتفسير آية « لم يلد ولم يولد » (٣٩٥) . وينفى التشبيه (النور) بعد اثبات القدم وجواز الوجود ، واثبات الوحدانية ، وجواز التشبيه ، وجواز النعت (٣٩٦) . ويظهر عدم قيام الحوادث بالذات بعد نفى مشاركة الذات لغيرها ونفى تركيبها ، ونفى التحيز ، ونفى الاتحاد ، ونفى الحلول ، ونفى الجهة (٣٩٧) .

-
- (٣٨٧) نهاية الاقدام ص ١٠٣ — ١٢٢ .
 - (٣٨٨) أساس التقديس ص ٢ .
 - (٣٨٩) النسفية ص ٦٧ .
 - (٣٩٠) الارشاد ص ٣٤ — ٣٩ .
 - (٣٩١) الارشاد ص ٣٩ — ٤٢ .
 - (٣٩٢) الارشاد ص ٤٢ — ٤٤ .
 - (٣٩٣) الارشاد ص ٤٤ — ٤١ .
 - (٣٩٤) الارشاد ص ٤٦ — ٥٢ .
 - (٣٩٥) بحر الكلام ص ٣ .
 - (٣٩٦) بحر الكلام ص ١٩ .
 - (٣٩٧) المحصل ص ١١٤ — ١١٥ .

وتظهر استحالة قيام الحوادث بالذات على أنه خامس وصف للذات بعد نفى الجسمية ، ونفى الجوهر وهو المكان ، ونفى الطول ، ودخول الوجود في دليل الحدوث والامكان (٣٩٨) . ويظهر نفى قيام الحوادث كرايع وصف بعد نفى المشاركة والجسمية والاتحاد والطول (٣٩٩) . وقد يظهر نفى قيام الحوادث بالذات بعد نفى الاتحاد وقبل الطول ، وكلاهما يظهران بعد نفى التشبيه والشرك اللذين يظهران بدورهما بعد صفات المعاني السبع التي ظهرت هي الأخرى بعد اثبات القدم والوجود (٤٠٠) . ويظهر وصف عدم قيام ذاته بالحوادث كسادس وصف في التنزيهات بعد نفى الجهة والمكان ونفى الجسمية ونفى الجوهر والعرض ونفى الزمان ونفى الاتحاد والطول (٤٠١) . وأخيرا وبعد اكتمال البناء النظري للعقائد في احكام العقل الثلاثة تظهر المخالفة للحوادث على أنها رابع وصف للذات فيما يجب لله من صفات عشرين ، واستحالة المماثلة للحوادث وأن يكون جوهرًا أو عرضًا أو في جهة أو في مكان أو زمان مع البرهان على وجوب مخالفته للحوادث فيما يستحيل لله من صفات عشرين وأيضا كوصف رابع في تفسير « لا اله الا الله » على أنه الغنى عن كل ما سواه . وفي بعض الحركات الإصلاحية الحديثة يظهر القدم والبقاء ونفى التركيب كأحكام الواجب (٤٠٢) .

٢ — **التأليه** : ويتنازع هذا الوصف الرابع ، المخالفة للحوادث ، تياران : التشبيه والتنزيه . الأول يعطى صفات المخلوق للخالق ، والثاني ينفي صفات المخلوق عن الخالق وينتهي باعطاء صفات الخالق للمخلوق .



(٣٩٨) معالم أصول الدين ص ٣٤ — ٣٦ .

(٣٩٩) طوابع الانوار ص ١٥٩ .

(٤٠٠) العضدية ج ٢ ، ص ١٤٣ .

(٤٠١) المواقف ص ٢٧٥ — ٢٨٧ .

(٤٠٢) السنوسية ص ٢ — ٦ ، كفاية العوام ص ٣٦ — ٣٧ ، العقيدة

التوحيدية ص ٧ ، الباجوري ص ٣ ، رسالة التوحيد ص ٣١ — ٣٣ وباقي كتب العقائد المتأخرة مثل الجوهرة ، جامع زيد العقائد ، وسيلة العبيد ، الحصون ، التحقيق التام ، القطر المغيث .

والتشبيه على درجات . يبدأ من التآليه ، تأليه الامام واعطائه وظائف كونية وحلول الله في الائمة ثم الحلول والاتحاد ، حلوله في الصوفية واتحاده عند النصارى ، ثم التجسيم ، تجسيم الله في الانسان الكلى أو في ابعاضه حتى تأليه الجسم واشكال الجسم ومادة الجسم وتآليه الجواهر وأنواع الجواهر ثم التشبيه خضوعا للغة الحرفية مع نفى الكيفية وأخيرا التنزيه ونفى الصفات الى آخر ما هو معروف في عقائد الفرق ابتداء من الحس الى العقل ، من العيانى الى المجرد ، من الخاص الى العام ، من الشخص الى اللا شخص . وقد يعبر ذلك عن بعدى الشعور وتوتره بين هذين القطبين المادى الحسى والخالص العقلى في قالب دينى هو في الحقيقة وصف للوعى الخالص كمعرفة وكوجود .

(١) **تآليه الائمة :** وأول درجة من درجات الحس هو تأليه الشخص المتعين الموجود في الزمان والمكان والمعروف باسمه ووصفه وعينه . هو الشخص التاريخى الذى ولد وعاش ومات ، وله اثر وقبر ؛ ومشهد وزيارة . تبدأ عملية التآليه اذن بوجود شخص تاريخى معين يكون مشجبا لتعليق الانفعالات الانسانية ، وبحركة صاعدة من الشخص المعين الى الشخص المؤله ، على ما هو معروف في تاريخ الأديان في تراثنا القديم وفي التراث الغربى بعد أن أصبح أحد روافد فكرنا المعاصر . فقد كان لاوتزى شيخا فاضلا في قريته قبل أن يصير الها ، وكان بوذا معلما فاضلا قبل أن يصبح الها ؛ وكان المسيح أيضا نبيا مرسلا قبل أن يتحول تدريجيا الى اله في شعور الجماعة المسيحية الاولى ، وهو ما حدث لعلى أو لبنيه أو لبعض الائمة من بعدهم . فقد كانوا أشخاصا تاريخية موجودة بالفعل بدأت منهم عملية التآليه (فجأة وبلا مقدمات) نتيجة للصدمات النفسية التى حدثت في شعور الجماعة الاولى (٤٠٣) .

(٤٠٣) هذه كلها اتجاهات الفرق ، غلاة الروافض التى تجعل من « على » وبنيه آلهة وكذلك قول النصارى في عيسى ، التنبيه ص ١٩ ، الانتصار ص ١٠٤ .

وتبدأ عملية التأليه ليس من أى شخص كان بل من شخص تاريخى معين له بعض الأوصاف أو الشروط منها :

١ - الكمال الخلقى قولاً وعملاً ، وذلك أنه من السهل الانتقال من الكمال الإنسانى الى الكمال المطلق . فغالباً ما كان الشخص المؤله متمتعاً بصفات الكمال المادية والمعنوية مثل الشجاعة والشهامة والقوة أو الحكمة والعلم والتقوى وحب الخير . وقد اجتمعت هذه الصفات فى « على » كما تروى النصوص وكما حفظ التراث المدون والشفاهى على السواء . بل ان هذه الصورة الكاملة للشخص التاريخى كانت باعثاً على وضع كثير من النصوص المشابهة التى تذكر فضائله وآثاره وعلمه وحكمته . كما أن الكتب تؤلف باسمه وتنسب اليه (٤٠٤) . ويساهم الخيال الشعبى فى احكام الصورة حتى تتحول الى اسطورة خالصة (٤٠٥) . والآثار المروية فى فضائل « على » لا تعد ولا تحصى . ويمكن تتبع نشأتها وتطورها ووصف عملية الخلق التى قام بها الخيال الشعبى . وتقوى الاسطورة وتتأصل اذا كان بعض هذه الآثار مذكوراً فى النصوص الدينية التى تؤمن بها الجماعة . تتأكد هذه الصفات وتتحقق فى حياة الشخص كما يرويها التاريخ ثم تتضخم فى الأساطير الشعبية التى تحيل الشخص الى بطل أسطورى يقوم بالمعجزات ، ويقرأ الغيب ، وينصر المظلوم ، ويأتى فى المنام متوشحاً بالبياض .

٢ - الحق الضائع . لما كان هذا الكمال الخلقى يعطى صاحبه نظراً وعملاً الحق فى الزعامة والأولوية فى أخذ مكان الصدارة

(٤٠٤) وذلك مثل كتاب « نهج البلاغة » المنسوب الى « على » .

(٤٠٥) الآثار المروية فى فضائل على لا تحصى . وهناك مجال خصب لدراسة العلمية لهذه الآثار ابتداء من القرآن والحديث الصحيح حتى الآثار وضوعة والأساطير الشعبية التى خلقها شعور الجماعة ، تطبق فيها نهج تاريخ الأديان ، وعلم الأساطير المقارن .

فان الذى يحدث بالفعل هو العكس ، زحزحة هذا الشخص عن مكان الريادة فيصبح صاحب حق مهضوم . وبدافع انساني خالص من نصره المظلوم ورغبة في الحصول على الحق الضائع واسترداد الزعامة او بدافع الرثاء والتعاطف والمشاركة الوجدانية يظهرها الاتقياء او تعبر عنها العلامة تنشأ حركة مناصرة واعية او غير واعية للشخص صاحب الحق المهضوم ، وتكون تيارا للمعارضة لها الحق نظرا وان لم يكن لها الحكم عملا . وتأتى الصور والصيغ من التجارب المشابهة في البيئات الحضارية المجاورة اما بطريق الاثر والتأثر أو بطريق الاستعارة اللاشعورية . وأحيانا تفرض التحارب الشعورية صوراً وصيغاً متشابهة دون ما أثر أو تأثر أو استعارة (٤٠٦) .

٣ — الهزيمة : فاذا ما تشعبت المعركة بين دعاة الأمر الواقع

(٤٠٦) يشرح ابن حزم مواقف الغالية على هذا النحو فيقول « هم الذين غلوا في حق أثمتهم حتى أخرجوهم من حدود الخلقية وحكموا فيهم بأحكام الالهية . فربما شبهاوا الاله بالخلق ، وهم على طرفي الغلو والتقصير . وانما نشأت شبهاتهم من مذاهب الحلولية ومذاهب التناسخية ومذاهب اليهود والنصارى اذ اليهود شبهاوا الخالق بالخلق ، والنصارى شبهاوا الخلق بالخالق . فسرت هذه الشبهات في اذهان الشيعة الغلاة حتى حكمت بأحكام الهية في حق بعض الأئمة . وكان التشبيه بالأصل والوضع في الشيعة . وانما عادت على بعض أهل السنة بعد ذلك وتمكن الاعتزال فيهم لما رأوا ان ذلك أقرب الى المعقول ، وأبعد عن التشبيه والحلول » وبدع الغلاة محصورة في أربع : التشبيه ، والبدا ، والرجعة ، والتناسخ . ولهم القاب . وبكل بلد لقب . يقال لهم باصفهان الخرمية والكوزية وبالرى المزدكية والسنباذية وباتريبيان النقولية ، وبموضع المحمرة وبما وراء النهر المبيضة الملل ج ٢ ، ص ١١٥ — ١١٦ . ويلاحظ الشهرستاني هنا أن الاعتزال رد فعل طبيعي وأصيل على التشبيه . وأن عقائد الشيعة لها نسق خاص مثل القول بالتشبيه والبدا (أى البدا كتأويل للنسخ حتى يراجع الله نفسه بالحق ، والرجعة حتى يعود النصر ، والتناسخ حتى يكون الاسماء أكثر روحانية وألوهية من ظلاله البشرى) . كما يلاحظ تفسير اسمائهم طبقاً للأماكن مما يدل على أثر البيئات المحلية مع الحضارات في تكوين عقائد الفرق .

وأصحاب الحق الضائع ودارت الدائرة على المظلوم ، واشتدت قوى الظلم أصبح صاحب الحق المهضوم شهيدا لا يمكن مناصرته الا بالانفعالات والنيات الحسنة أو باستمرار النضال مع بنيه وبنات الأئمة . فاذا ما توالى الهزائم على الأئمة ولم يحدث أن عاد الحق الضائع ، ويئست الجماعة الناصرة له ، واستحال النضال تحولت المعركة الى مجرد أمانى وبكاء على الشهداء وتعظيما للأئمة واكبارا للزعماء . وكلما ازداد الظلم اشتد التعظيم ، وتحول الشخص التاريخي الى شخص معنوى ثم تحول الشخص المعنوى الى فكرة وحقيقة خالدة فصار الشخص لها ، ، والأمير ربا . وهذا ما حدث لعلى وبنيه والأئمة من بعدهم .

٤ - الاضطهاد : وبعد الهزيمة يتوالى الاضطهاد على أصحاب الحق الضائع . وتنشأ معظم الأفكار التى تنشأ غالبا من سيكولوجية الاضطهاد مثل الخلود والخلاص والعودة والاتجاهات الباطنية كما هو معروف من تاريخ اليهود القدماء أيام الأسر البابلى . وفى المسيحية نشأت عبادة القديسين واحترام رفات الأولياء والشهداء من اضطهاد المسالمين وقتل الأبرياء وظلم أصحاب الحقوق فى عصر الشهداء . وقد عبرت رؤيا يوحنا عن هذا البناء النفسى القائم على الشعور بالاضطهاد ، الصراع بين الخير والشر ، وانتصار الخير بالخيال فى النهاية . فاضطهاد الأمويين للشيعية كاضطهاد الرومان للمسيحيين وأسر نبوخذ نصر للعبرانيين .

وكما يحدث التآليه من الشعور الجماعى بالنسبة الى الشخص الذى تجتمع فيه شروط التآليه يحدث أيضا من الشخص نفسه الذى تخلقه الجماعة كمخلص لها . ففى كل مجتمع مضطهد مطلوب على أمره ، مستضعف ينفى الخلاص تنشأ فيه افكار الخلاص فى المستقبل وتتشخص فى صورة شخص المخلص الذى سيظهر عاجلا أم آجلا لتحقيق هذا الخلاص . فإذا ظهر الشخص ولم تؤله الجماعة آله هو نفسه إما نجاة من عنف الصدمة التى تلقاها المجتمع المهزوم فيؤله نفسه ، وبالتالي يصبح

نبيا واماما ، واما تدريجيا عندهما يصعب الخلاص ويصر على طلب النصر ، فيحول نفسه من مجرد امام الى نبي ثم الى اله ويكون التآليه هنا تعبئة عما يحدث في الواقع وغطاء يستر الهزيمة ، واملا في سراب كتعويض عن مرارة الواقع واليأس من الخلاص . وهكذا ادعى صاحب كل فرقة من غلاة الشيعة الألوهية أو على أقل تقدير يبدا بادعاء النبوة والرسالة . وما أن يفشل في تحقيقها أو بدلا من أن يحققها بالفعل حتى ينال الخلود يظن أنه قد حققها بالفعل فيؤله نفسه ويخلدها ويعبدها نظرا بعد أن فشل أو عجز عن القيام بالرسالة عملا . فكل تآليه فشل وعجز . ويسهل تآليه الانسان لأنه عندها يتأمل نفسه يجد أنه أشرف ما في الكون وأعظم آياته فيؤله نفسه بالخيال بدلا من أن يعمل جاهدا فيخلد نفسه بالعمل . القتالية عملية يقوم بها العاجز أو معركة في الهواء يقوم بها الضعيف في حين أن تخليد الذات بالفعل عمل إيجابى ووجود موضوعى للخلود من خلال الفعل (٤٠٧) .

(٤٠٧) زعم عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر ذى الجناحين أنه رب وأنه نبي فعبدته شيعته ، وأن الأرواح تناسخت ، وأن روح الله كانت في آدم ثم تناسخت فيه . مقالات ج ١ ، ص ٦٧ ، وزعمت الخطابية أن الأئمة آلهة وأنهم كذلك . وعبدوا ابن الخطاب ، وزعموا أنه اله ، وأن جعفر بن محمد اله ، مقالات ج ١ ، ص ٧٧ ، وكان أبو الخطاب يزعم أولا أن الأئمة أنبياء ثم زعم أنهم آلهة وأن أولاد الحسن والحسين كانوا أنبياء الله واحبواؤه ، وكان يقول أن جعفر اله . وكان أبو الخطاب يدعى الإلهية لنفسه وزعم أتباعه أن جعفر الها غير أن أبا الخطاب أفضل منه وأفضل من على ، الفرق ص ٢٤٧ ، كما زعموا أنهم يعلمون الغيب وما هو كائن قبل أن يكون ، الفرق ص ٢٤٨ ، وزعمت البيزغية (الخطابية) أن جعفر بن محمد هو الله وأنه لا يرى بل تشبه للناس بهذه الصورة ، وأن الامام بعده بزيع ، الملل ج ٢ ، ص ١٢٦ ، مقالات ج ١ ، ص ٧٨ ، الفرق ص ٢٤٨ — ٢٤٩ ، وزعمت المعمرية (الخطابية) أن جعفر ربهم وعبدوه ، وأن معمر هو النبي بعد ابن الخطاب وعبدوه بعده ، مقالات ج ١ ، ص ٧٧ ، والألوهية نور في النبوة ، والنبوة نور في الإمامة ، ولا يخلو العالم من هذه الآثار والأنوار ، الملل ج ٢ ، ص ٢٤ ، وتقول المفضلية (الخطابية) بربوبية جعفر ونبوته ، الفرق ص ٢٤٩ — ٢٥٠ ، كما ادعى بيان بن سميان الربوبية كالحولية وزعم أنه كان الها ، الفرق ص ٢٣٧ ، وزعمت الباطنية أن محمد بن اسماعيل بن جعفر هو الرب الفرق ص ٣٠٢ — ٣٠٣ ، وقالت العذافرة باللهية أبى العذافر المقتول ببغداد ، الفرق ص ١٢ ، وبوجه عام يقول غلاة الروافض باللهية الأئمة ، الفرق ص ٢٣ ، التنس ص ٢٨ .

(ب) درجات التآليه وطرقه : ويمكن التمييز بين ثلاث درجات في

التآليه : الألوهية ، والنبوة ، والإمامة تبعا لعنف الصدمة أو ضعفها .
 فإذا كانت صدمة الجماعة الأولى عادية نشأ التآليه متدرجا من الإمامة
 إلى النبوة ثم إلى الألوهية تبعا لاضافة كل جماعة من خيالها وخلقها .
 أما إذا كانت الصدمة عنيفة نشأ التآليه أولا في أعلى صورة له في الألوهية
 ثم انخفض تدريجيا من الألوهية إلى النبوة ويصل إلى أقل درجاته في
 الإمامة ، وقد تجمع الدرجة القصوى بين الألوهية والنبوة والإمامة معا
 فإذا خفت حدتها جمعت النبوة والإمامة فحسب (٤٠٨) .

تعنى الألوهية إذن على هذا النحو الانتقال من العدم المطلق إلى
 الوجود المطلق ، ومن الهزيمة الشاملة إلى الانتصار المحقق ، ومن الضياع
 الكامل إلى الوجود الكلى ، وفي كل مرة يتأكد الضياع يزداد التآليه . ومع
 الاحساس بالعجز عن استرداد الحق الضائع تشتد انفعالات التآليه
 كتعويض عن هذا الاحساس بالعجز ، وكأن النصر لابد وأن يحدث بهذه
 الصورة الانفعالية الفردية ، وكأن غياب الواقع لابد وأن يجد تعويضا له
 في متاهات الخيال . التآليه إذن غياب للموضوعية ، واغراق في الذاتية ،
 ونقصان في العقل ، وزيادة في الانفعالات ، وانسياق وراء العاطفة ، وكأن

(٤٠٨) زعم ابن سبأ أن عليا كان نبيا ثم غلا فزعم أنه اله . وكذلك
 ادعى غلاة الشيعة من بعده ، الفرق ص ٢٣٣ ، اعتقادات ص ٥٧ ، وقال
 بعض السبئية لعلي أنت الاله فأحرق على قوما منهم ، الفرق ص ٢١ ، قالوا
 لعلي أنت أنت ، قال ومن أنا ؟ قالوا : الخالق البارئ فاستتابهم فلم يرجعوا
 فأوقد لهم نارا ضخمة وأحرقهم ، التنبيه ص ١٨ ، وقد نفاه علي إلى سبابط
 المدائن ، وقيل أنه كان يهوديا وأسلم . وكان في اليهودية يقول في يوشع
 بن نون وصي موسى مثل ما قال في علي . وهو أول من أظهر القول بالفرض
 بالإمامة على . ومنه انشعبت أصناف الغلاة فزعموا أن عليا لم يقتل وفيه
 الجزء الإلهي ، ولا يجوز أن يستولى عليه ، وهو الذي يجيء في السحاب ،
 والرعد صوته ، والبرق سوطه ، الملل ج ٢ ، ص ١١٦ ، ومن غلاة الرافضة
 من زعم أن عليا الها من دون الله ، وأنها هو روح في الجسد كقول النصارى
 في عيسى عندما زعموا أنه اله ، التنبيه ص ١٥٦ ، وقال غلاة الروافض
 بالهية الأئمة ، الفرق ص ٢٣ ، وقال آخرون منهم بالهية سلمان الفارسي ،
 مقالات ج ١ ، ص ٧٩ .

الطاقة الانسانية لابد وأن تنصرف على أى وجه حتى ولو كان غير طبيعى .
وعلى هذا النحو ادعت كل الفرق من غلاة الشيعة الوهية « على » (٤٠٩) .

وكما يحدث التآليه ابتداء من شخص تاريخى موجود بالفعل مستوف
للشروط ويتم رفعه حتى يصير الها يحدث أيضا بحلول الله فى الشخص
ونزوله اليه بدل أن يرتفع الشخص اليه ويصير فى مقامه . يأخذ التآليه اذن
احدى طريقين : الأول تآليه الشخص ذاته وتصعيده من حيز الشخص الى
نطاق الاله ، وهو نوع من الاجلال والتعظيم عن طريق التفضيم بالتصعيد ،
وهو ما حدث لعلى ولبنيه ولبعض الأئمة وهو ما حدث أيضا للاوتزى وبوذا .
والثانى حلول الله فى الشخص ذاته أى تنزيل الله من نطاق الالهوية الى
حيز الشخص وهو أيضا نوع من الاجلال والتعظيم عن طريق نزول الله
وحلوله فيه . وهو ما حدث أيضا لعلى وبنيه ولبعض الأئمة من بعده ،
وهو الطريق المفضل عند الصوفية انصار الحلول ، وفى المسيحية عند
بعض الفرق القائلة بطبيعتين للمسيح (٤١٠) .

(٤٠٩) عن رواية ابن الراوندى أن الجاحظ قد زعم أن فى المعتزلة من
يقول بأن عليا هو الله كمن يزعم أن المسيح خلق العالم ، وهو رب
العالمين والآخرين ، وهو المحاسب للناس يوم القيامة والمتجلى لهم
والذى عناه النبى فى حديث « ترون ريكم .. » ، وقد فضل ابن حابط
المسيح على النبى . وهذا قول السبئية وليس قول المعتزلة ، الفرق ص
٢٢٨ ، ص ٢٣٣ ، وابن حابط وفضل الحذاء ليسا من المعتزلة ، الانتصار
ص ١٤٨ — ١٤٩ ، وزعمت الذمية من الرافضة أن عليا هو الله وشتموا
محمدا ، الفرق ص ٢٥١ ، ومنهم من قال بالهيتهما معا ، ويقدمون عليا فى
احكام الالهية ويسمونهم العينية ، ومنهم من يقدم محمدا فى الالهية ويسمونهم
الميمية . ومنهم من قال بالهية خمسة اشخاص أصحاب الكساء محمد
وعلى وفاطمة والحسن والحسين ، وقالوا خمستهم شىء واحد ، والروح
حالة فيهم بالسوية ، وكرهوا أن يقولوا فاطمة بالتأنيث فقالوا فاطم ؛
الملل ج ٢ ، ص ١١٩ .

(٤١٠) المنصورية اتباع أبى منصور العجلى الذى شبه نفسه بربه
وزعم أنه صعد الى السماء ، وأن الله مسح بيده على رأسه وقال له
يابنى بلغ عنى ثم انزل الى الارض وزعم أنه الكسف الساقط من السماء
الفرق ص ٢٢٦ ، ص ٢٤٣ — ٢٤٤ ، كما تقول العجلية بربوبية جعفر دون
نبوته ورسالته ، الملل ج ٢ ، ص ١٢٦ ، أما المغيرة اتباع مغيرة بن سعد
العجلى فقد ادعى الالهية ثم أحرقوا بالنفط والنار ، اعتقادات ص ٥٨ .

والعجيب تأليه من قتل الاله ! (٤١١) هل لانه هو الذى كشف عن الوهيته ، خالصة من جسده من أجل اطلاق روحه وتناسخها فى غير ؟ هل لأن الاله لا بد أن يقتل كما هو الحال فى المسيح وأن ذلك جزء من الخطة الالهية للكون ، وبالتالي تدخل كل عناصرها وتصبح كل مكوناتها الهية ؟ .

وغالبا ما يرفض الشخص التاريخى المؤله والذى وقع عليه التأليه اسقاط هذه العملية الشعورية عليه مما يدل على أن التأليه من فعل الجماعة وليس من ادعاء المؤله اذا كان على قدر كبير من الوعى النظرى دون ما حاجة الى اللجوء الى عقيدة الالهية تقوية للعزائم وشحذا للهمم كما هو الحال فى المجتمعات المتخلفة وجماعات الاضطهاد (٤١٢) .

ويبدو أن التأليه الدينى القديم قد تحول الى تأليه سياسى معاصر ، وأن الامام القديم أصبح هو سلطان العصر ، وأن أئمة الاجداد أصبحوا هم حكام العصر ، وأن أولاد الحسن والحسين هم أولاد الجيش ، وضباط الجند ، وسوارى العسكر . وبالرغم من أن التأليه قد حدث لدى فرق الشيعة باعتبارها جماعات الاضطهاد قديما الا انه استمر عند أهل السنة باعتبارها جماعة الاضطهاد حديثا بعد المد الاستعمارى الاوروبى والقهر الداخلى . ومن الطبيعى أن يحدث تأليه قائد الجماعة المضهدة بفعل شعور الجماعة تعبيرا عن تجاوزها لآلام الهزيمة وانتصارها المعنوى ، وتحويلها من الواقع الى الخيال ، ومن المشاهدة الى الحلم ، ومن الزمن الى الخلود . ولكن العجيب أن يحدث ذلك من قواد الثورة ، وعسكر الانتصار ، وأن يدعى كل قائد اليوم الاله الفرد ، والحاكم الاوحد ، والسلطان المطلق .

(٤١١) قال بعض غلاة الروافض بالوهية سلمان الفارسى ، مقالات ج ١ ، ص ٧٩ .

(٤١٢) لما قالت السبئية لعلى : انت ، انت ، وسألهم من أنا ؟ قالوا : الخالق البارئ ! استتابهم فلم يرجعوا ، فأوقد ناراً وأهرقهم وأنشد :
لما رأيت الامر أمرا منكرا أجبت نارى ودعوت قنبرا
التنبيه ص ١٨ ومع ذلك سمت السبئية عليا لها وشبهوه بذات الله . ولما أحرق قوما منهم قالوا : الان علمنا أنك اله لان النار لا يعذب بها الا الله ، الفرق ص ٢٢٥ .

وهنا يبدو أثر التراث كمخزون نفسى عند الجماهير (٤١٣) . الجماهير ما زالت مطحونة ، مضطهدة ، يقوم شعورها على سيكولوجية الاضطهاد ، وبالتالي فهي مستعدة بهذا التكوين لتأليه الحكام . فيدرك الحكام ذلك أن الدين أنجع وسيلة للسيطرة على الشعوب ، سواء طبقا لنصائح الاستعمار وخبرائه أو بدونها ومع ذلك فهي سيطرة موقوتة لأن وعى الجماهير بمصالحها يستطيع أن يفك الأسار التاريخى ، فيقتضى ثقل الحاضر على على قيود الماضى ، وهو ما حدث فى الثورة الإسلامية فى إيران . لم تمنع عقيدة التأليه من ثورة الجماهير ، وأصبحت قيادة آلام سياسية خالصة تنفوذ الجماهير ، فانقلبت الشيعة سنة ، والسنة شيعة (٤١٤) .

(ج) وظائف الامام الكونية . والامام المؤله يشارك الله فى وظائفه . بل انه يقوم بها كلية بمفرده وعلى رأسها وظائف الخلق واحياء الموتى ، واجراء المعجزات فى الدنيا ، وحساب الخلق ، وعقابهم فى الآخرة . ويتحليل احدى اساطير الخلق نجد الآتى (٤١٥) :

(٤١٣) التراث والتجديد ، موقفنا من التراث القديم ، ١ — تجديد معنى التراث . ١ — مستويات التراث ص ١٠ — ١٨ .

(٤١٤) يمكن أن يدخل موضوع تأليه الأئمة فى نظرية الإمامة ، آخر موضوع فى العقائد لأنه مرتبط بالسياسة ، فتأليه الامام تعبى عن سيكولوجية الاضطهاد ، ويكشف عن دور الزعيم فى الجماعة المضطهدة ، أنظر الفصل الثانى عشر عن الإمامة . وقد ظهر هذا الموضوع فى كتب الفرق أكثر من ظهوره فى كتب العقائد نظرا لأن عقائد هذه الفرق وعلى رأسها غلاة الرافضة لم تستمر فى وجدان الأمة ، وكانت عقائد تاريخية صرفة ، موقوتة بظروف مجتمعها .

(٤١٥) هى أسطورة الخلق عند المغيرة بن سعيد . كان الله وحده ولا شئ معه . فلما أراد أن يخلق الاشياء تكلم باسمه الاعظم فطار فوق فوق رأسه التاج . ثم كتب بأصبعه على كفه أعمال العباد من المعاصى فعرق فاجتمع من عرقه بحران : أحدهما مالح مظلم والآخر نير عذب . ثم اطلع فى البحر فابصر ظله فذهب لياخذه فطار فانتزع عين ظله ، فخلق منها شمسا ، ومحق ذلك الظل وقال : لا ينبغي أن يكون معى اله غيرى . ثم خلق الخلق كله من البحرين خلق الكفار من البحر المالح المظلم ، وخلق

١ — يتم الخلق بطريقة كونية خالصة دون أى تمييز بين خالق ومخلوق . فالإله والكون شيء واحد ، خالق ومخلوق معا . الله لا ينفصل عن الأكوان والأشخاص بل يتجلى فيها كما هو معروف فى الديانت البدائية فى أساطير الخلق وتفسر نشأة الطبيعة من ذاتها ما دامت الطبيعة هى الله . يبدأ العالم من وحدة واحدة هو الله . كان الله ولا شيء معه ، وحدة مجردة خالصة لا انفصال فيها ولا تعدد أو تكثر ، خالصة بلا مادة أو تعين . ولما كان على صورة بدن له رأس ، يطر ويحط ، له ملابس وعلى رأسه تاج فإن الخلق يحدث بانفصال جزء خارجى عنه وهو التاج . ولكنه جزء فاضل عزيز طبقا لتفاضل الأعضاء . فالوجه أفضل من اليدين ، واليدان أفضل من الأرجل ، يبصر ظله فى البحر فهو والعالم وجهان لشيء واحد ، يخرج الكون من بدنه طبقا للصلة الكونية بين بدن الله وبدن الطبيعة . البحران من عرق الله ، ومعروف فى تاريخ الأديان أن النيل من دموع إيزيس ، والعالم جسد المسيح ، والكنيسة رأسه . الشمس من ظل بدن الله فى البحر ، والعالم كله صورة لله أو انعكاس له فى الماء . وقد تم الخلق بالكلام لا بالإرادة بمجرد أن تحدث الله بأسسه . فالعالم صدى لكلامه ورنين لصوته . وعلى هذا النحو يفسر التجسيم نشأة الطبيعة نشأة استورية عندما يتم الخلط بين النفس والبدن ، بين الروح والطبيعة ، وتتوحد الثنائيات من خلال الإشراقيات ، وفى هذه الأحوال تسبق الطبيعة الإنسان ، ويخرج الإنسان من الطبيعة ، وتكون الطبيعة هى الكون كله علوه وسفليه ، ويخرج الجهاد من السائل ، والسائل من الجهاد ، الحى من الميت والميت من الحى . الدورة أساس الطبيعة . تتشخص الطبيعة ،

=

المؤمنين (الشيعة) من النير العذب . وخلق ظلال الناس فكان أول من خلق منها ثم أرسل محمدا إلى الناس كافة وهو ظل ثم عرض على السموات أن يمنعن عليا من ظالميه فأبين ثم عرض على الأرض والجبال فأبين ثم على الناس كلهم . فقام عمر إلى أبى بكر فأمره أن يتحمل منعه وأن يغدر به ففعل أبو بكر وقال عمر : أنا أعينك على على لتجعل لى الخلافة بعدك فالشيطان عمر . مقالات ج ١ ، ص ٧٢ — ٧٣ ، الفرق ص ٢٣٩ — ٢٤٠ ، المجلد ١ ، ص ١٢٠ — ١٢٢ .

ويحيا الجهاد ، وتظهر للأشياء ارادة وعقل ، وتتحدث الموجودات ، تأبى وترغض ، تجادل وتقترح حتى يحى الفرق بين « الله » والطبيعة والانسان .

٢ — يكشف الخلق الكونى فى حقيقة الأمر عن سيكلوجية الاضطهاد . فقد كان الله وحده اى تدمير العالم الظالم باستثناء الله العادل . وتم الخلق بالكلمة ، فالكلمة سبب الشهادة . وقد ركز شعراء الجماعات المضطهدة على أهمية الكلمة ، وكذلك فى تاريخ الأديان ، فى البدء كانت الكلمة . ويرمز التاج الواقع الى السلطة السياسية المنهارة ، واقعا أو بالتمنى ، كرجبة مكبوته ، كما تعبر الأسطورة عن قدرية الأفعال ، وجبرية المصائر ، والقدر المحتوم فى مسار التاريخ ليس فقط فى الظلم بل أيضا فى العدل ، أو فى الهزيمة وحدها بل أيضا فى الانتصار . وقد كانت كثير من الحركات الثورية جبرية بمعنى اتحادها مع حتمية قوانين التاريخ ، طبقا لجدل السيد والعبد . كما تبين الاسطورة رفض المعاصى والظلم والغضب من الشرور والآثام فالوعى ما زال خالصا لم يقزف بعد بفعل الدولة والنظام القائم . ويشير التعارض بين العذب والمائع ، بين النور والظلمة الى الصراع بين الحق والباطل ، بين العدل والظلم على ما هو معروف فى الجماعات الاسلامية المعاصرة التى تمثل جماعات الاضهاد اليوم (١٦٤) . وتكشف الأسطورة فى ظل « الله » عن التمايز بين الوجود والظهر ، بين الباطن والظاهر ، بين الحق والباطل ، بين الحقيقة والوهم . أما فردية الاله ووجوده ولا شئ معه فانها تعبر عن الحكم المطلق والرغبة فى التسلط « لا ينبغي أن يكون معى اله غيرى » . أما عدم تحمل الأمانة وتخلى الناس عن مناصرة الحق فانه وصف لواقع جماعات الاضطهاد . ومن ثم تعبر الاسطورة مرة عن الواقع ومرة عن الحلم ، مرة من مرارة الالم والاضطهاد والهزيمة ومرة أخرى عن قرب الفرج والفرح والانتصار . وبالرغم من هذه الوحدة الأولى فى الخلق فانه يمكن التمييز فى عملية الانفصال بين طرفين يمثلان الثنائية الخالدة المعروفة فى تاريخ الأديان بين الخير والشر ، وتشخيصهما فى الطبيعة أو فى الالهوية . هناك بحر

(١٦٤) أنظر دراستنا « الاصولية الاسلامية ، دراسة فى التحقيقات » ، وأيضا دراستنا عن أبى الاعلى المودودى والمفكر الشهيد سيد قطب فى « الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢ — ١٩٨١ » ج ٢ فى اليسار الدينى .

مظلم ، والآخر نير عذب ، الأول يمثل الشر والثاني يمثل الخير ، الأول خلق منه الكفار والثاني خلق منه المؤمنين (٤١٧) . وبالتالي يتحول البشر الفانون الى أنماط أبدية للسلوك البشرى تجسيدا للخير المطلق والشر المطلق .

٢ — بعد الخلق الكونى يأتى الخلق الشخصى ، ويبرز من الكون النسخ الأول كما هو الحال فى حكايات الخلق والنصوص الدينية من خلق آدم بعد خلق الكون . ولكن الشخص الأول هنا هو محمد وهو ظل أى وهو صورة مجردة قبل أن تتمثل فى مادة ، وحقيقة خالصة أبدية قبل أن تتعين وتتضمن ثم ارسال هذا الظل الى الناس قبل ارساله وهو رسول بشرى . وهو ما قاله الصوفيه فيما بعد عن « الحقيقة المحمدية » التى تشارك فى صفاته ووظائفه ، محمد الخالد الأزلى السابق على الخلق والتكوين الذى يوجه ظواهر الطبيعة والذى تنبع منه العلوم والمعارف (٤١٨) . وفى أسطورة أخرى يأخذ على الدرجة الثانية بعد آدم . وفى أسطورة ثالثة أن الله لم يخلق شيئا بل فوض كل ما فعله الى محمد أو الى على وهو الذى قام بهذه الوظيفة الكونية (٤١٩) . ويلاحظ فى أسطورة التدبير عن طريق

(٤١٧) على قديم أزلى وعمر قديم أزلى الا أن عليا كان خيرا محضا وعمر كان شرا محضا وكان يؤذى عليا دائما ، وكانهم اقتبسوا هذه المقالة من المجوس . اعتقادات فرق ص ٦١ .

(٤١٨) هذا هو موضوع الجزء الثالث من « التراث والتجديد » موقفنا من التراث القديم « عن علوم التصوف . أنظر مؤقتنا ، « ماذا تعنى أشهد أن لا اله الا الله وأن محمدا رسول الله ؟ » وأيضا « محمد الشخص أم المبدأ ؟ » الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢ — ١٩٨١ ج ٤ ، اليسار الدينى .

(٤١٩) زعمت احدى فرق الفلاة أن الله فوض الامور الى محمد ، وأنه أقدره على خلق الدنيا ، فخلقها ودبرها وأن الله لم يخلق شيئا . ويقولون مثل ذلك فى على ، مقالات ج ١ ، ص ٨٦ ، وقد فصلت المفوضة من نفس الاسطورة أن الله خلق محمدا ثم فوض اليه خلق العالم وتدبيره . فهو الذى خلق العالم دون الله ثم فوض محمد تدبير العالى الى على . فهو المدبر الثانى ، الفرق ص ٢٥١ ، كما يزعمون أن البارى خلق روح على وأرواح أولاده وفوض العالم اليهم فخلقوا هم الارضين والسموات . وكانوا يقولون فى الركوع سبحان ربى العظيم ، وفى السجود سبحان ربى الاعلى لان الله هو على وأولاده . وأما الاله الاعظم فهو الذى فوض اليهم العالم ، اعتقادات فرق ص ٥٩ .

انتفويض تضخم محدد وتحوله الى كون ومدير أول للعالم وواسطة بين الله والخلق . والامام وريث لمحمد ، لارادته وتفويضه ، مما يعطى امام الجماعة المضطهدة قدرة الهية ، وتمثيلا للحق من خلال النبي . تضخم النبي ناتج من أنه في علاقة قرابة مع امام الجماعة المضطهدة فقرابة الدم حامل لتفويض الرسالة . ومعروف في تاريخ الاديان أن بولص قال مثل ذلك في المسيح الازلى الخالد السابق على الكون والخلقة المتحد بالله قبل المسيح عيسى بن مريم (٤٢٠) . وهو ما يحدث في كل بيئة يقع الاضطهاد على قائدها فترفعه وتجعله يند عن كل اضطهاد ويتجاوز كل هزيمة ، ويتغلب على كل ظلم . واقصى درجات الرفع هي الالهوية بها تتصف به بن خلود وألوية على كل شيء ، وعزاء وتعويض من كل شيء . ويتضخم الامام حتى يبتلع الكون كله فيكون الكون هو الشخص ، والشخص هو انكون ، ويصبح الرسول وأهله السماء وعلى وأهله الارض (٤٢١) . وكأن التأليه الذاتى للعقائد وحده لا يكفى للتعبير عن العظمة والجلال فيتحول الى تأليه موضوعى ولاهله وللكون . وتتضخم ذات العقائد ، اماما أو رسولا ، وتتجه نحو الموضوع وتتحد به وتمثله وتحتويه في باطنها .

(٤٢٠) زعم أبو منصور والعجلي أيضا أن عيسى هو أول من خلق الله ثم على ، مقالات ج ١ ، ص ٧٤ ، الملل ج ٢ ، ص ٢٤ ، وشبهه أحمد ابن خابط المنسوب الى المعتزلة (النظام) عيسى بن مريم بربه وزعم أنه الاله الثانى ، الفرق ص ٢٢٨ ، أنظر في ذلك رسالتنا

La Phénoménologie de L'Exégèse, essai d'une Herméneutique existentielle à partir du Nouveau Testament.

(٤٢١) زعم أبو منصور أن ال محمد هم السماء والشيعه هم الارض ، وأنه الكسف الساقط من بنى هاشم مقالات ج ١ ، ص ٧٤ — ٧٥ ، وقد زعم العجلي أن عليا هو الكسف الساقط من السماء وربما الساقط من السماء هو الله . وزعم حين ادعى الامامة لنفسه أنه عرج به الى السماء ورأى معبوده فمسح بيده على رأسه وقال له يابنى أنزل فبلغ عنى ثم اهبط الى الارض فهو الكسف الساقط من السماء . وزعمت بعض السبئية أن عليا في السحاب وان الرعد صوته والبرق سوطه . ومن سمع صوت الرعد قال : عليك السلام يا أمير المؤمنين . لذلك قالت البيانية في تفسير « هل ينظرون الا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام » أنه على ، الفرق ص ١٣٤ ، الملل ج ٢ ، ص ٧٩ ، ص ١٢٢ — ١٢٣ ، مقالات ج ١ ، ص ٨٧ ، اعتقادات ص ٥٣ .

وكما قوى الاحساس بالهزيمة والضياع اشتد التأنيد للشخص حتى يحوى الكون كله . وقد يحدث هذا التشخيص للطبيعة كنوع من اسقاط العواطف الانسانية على الطبيعة في حالات انهستريا . فاجنون يخاطب الأشياء : ويتحدث مع الموضوعات ، ويوجه الحديث الى الكون . تد يكون تشخيص الطبيعة نوعا من آثار الصدمة الأولى التى تلقاها الشعور الجماعى غافقته صوابه واصبح لا يتحدث الا مع الأشياء كما هو الحال فى الديانات البدائية وفى المسرح اليونانى القديم عندها يخاطب البطل الموتور أو الكورس أو الأشياء المحيطة به .

٤ — هذه الأولوية للشخص ، سواء كان آدم أو محمد أو عليا أو عيسى ليست أولوية مادية كونية فحسب بل هى ايضا أولوية معنوية خلقية . فالتشخيص هو الانسان الذى رضى بحمل الأمانة التى عرضها الله على السموات والأرض والجبال وعلى الناس كلهم أن يمنعن عليا فابن جهميا ولم يقبل الا أبو بكر فامر به أن يتحمل منعه . وأعانه عمر غدرا كى يأخذ الخلافة من بعده . وهنا نجد تحويرا للأفكار الدينية وتوفيقا لها مع الظروف النفسية للجماعة . أولا ، لم تعد الامانة كما هو الحال فى النصوص الدينية تطبيق الوحي أى الايمان بالله وفعل الخير بل منع على من القيام بالرسالة . وقد حدث هذا التحوير بالقلب من الضد الى الضد ، من القيام بالرسالة الى منع القيام بها . ثانيا ، بدل أن تعرض الامانة على الطبيعة وحدها ، كما هو الحال فى أصل الوحي ، عرضت على الطبيعة والبشر معا . فالبشر جزء من الطبيعة ، والطبيعة مشخصة . ثالثا ، بدل أن يكون الانسان العام هو الذى يقبل الامانة أصبح الانسان الخاص هو الذى يقبلها وهو أبو بكر . فالظروف النفسية للجماعة حولت الأفكار الدينية الى اسطورة بطريق القلب والتخصيص .

٥ — هذا الامام الكونى تسوده الأهواء والانفعالات ، يسر ويغضب ، ينافس ويصارع ، يمحى ظله فى البحر لانه لا يريد لها غيره ، فهو ليس انما عاقلا حكيم خلق الكون بناء على نظام وقانون بل إله متفعل ، وكل شئ خاضع لهواه . بل ان انفعالاته النفسية يصاحبها ظواهر جسمية . فهو يغضب ومن شدة غضبه يعرق بدنه . وهذا طبيعى بها أن هذه الصورة م ١١ — التوحيد

من خلق الشعور الانفعالى الذى هزته الصدمة وأفقدته الهزيمة التوازن النفسى . غاضب لما ألم به من ظلم وعدوان ، يصرع الاعداء ، ولا يقبل احد بجواره ، لأنه لم يعد يثق بأحد ، وهى الصورة التى أصبحت فيما بعد صورة المتسلط القاهر .

٦ — والامام المؤله لا يموت . فكما أنه ازلى لا أول له فهو أيضا أبدى لا نهاية له . وهو ليس وحده خالد بل يكون أيضا كل من اتصل به أو عبده أو على الأقل البعض منهم ، فالخلود يسرى بالاتصال وينتشر بالتبعية . كل من اتصل بالخلد فهو خالد ، وكأن الامام يشع خلوده على الآخرين ، وتسرى عدوى خلوده فى جماعته . ليس الخلود صفة خاصة ثابتة بل هى صفة مشعة . وقد يكون الخلود لابدان الآلهة ، ففى لحظة الموت يرفع الامام بيدنه الى السماء ، وتحل روحه فى بدن امام آخر . فالامام خالداً بدننا وروحاً (٤٢٢) .

٧ — والامام المؤله قادر على احياء الاموات واجراء المعجزات ، سواء بفعله أو باسم الاله الاعظم تبعاً لدرجة التآليه . فهو يفعل باسمه لو وصل الى اقصى درجات الألوهية . ويفعل باسم الله الاعظم لو كان يحفظ بينه وبين الله درجة . واجراء المعجزات رد فعل على العجز فى الطبيعة ، والسيطرة المطلقة عليها رد فعل لفقدان السيطرة الكلية عليها . ويتدخل الخيال للتعبير عن طريقة اجراء المعجزات مستعيناً بالصورة الدينية مثل انشقاق الأرض . فبدل أن تنشق الأرض فى نهاية الزمان تنشق الآن ، ويرجع الموتى احياء الى الدنيا . وهو قادر على احياء الموتى واعطاء الخلود كقدرة عيسى ، وكان قدرة الانسان الاله على السيطرة على الطبيعة العلوية تعوضه عن خسائره فى الدنيا فى عالم البشر ، وتعطيه من جديد الثقة

(٤٢٢) تزعم البيزيغية (الخطابية) أنه لا يموت منهم أحد . واذا بلغ احدهم عبادته رفع الى الملكوت يعاينون احوالهم بكرة وعشية . مقالات ج ١ ، ص ٧٨ .

بالنفس والامل بالانتصار (٤٢٣) .

٨ — يأخذ الامام المؤله وظائف الاله في حساب وعقاب المؤمنين . فهو الذى يحاسب ويعاقب ، يرحم ويشفع ، يقف الجميع بين يديه كما هو معروف في تاريخ الأديان من معاقبة المسيح واثابته للناس (٤٢٤) . ويكون الحساب هذه المرة أكثر عدلا من حساب البشر الذى يقوم على الظلم ، والعدل الالهي في النهاية هو القاضى على الظلم الانسانى في البداية .

ومن التالىه يمكن استخلاص النتائج الآتية :

١ — الانسان اله او على الاقل يمكن أن يؤله . فهو الموجود الوحيد الذى يمكن أن تبدأ منه عملية التالىه ، ويكون الإنسان الها ليس فقط عن طريق الاتحاد بالمؤله كما هو الحال عند الصوفية بل كبديل عن المؤله ذاته . الانسان ليس نبيا ملهما كما هو الحال عند الفلاسفة وليس وليا ملهما كما هو الحال عند الصوفية بل هو نفسه اله . وهذا يجعل الانسان في أعلى مستوى من الشرف بالنسبة للموجودات الطبيعية .

٢ — لا يسقط الانسان من ذاته تصورات وصوره وعباراته على المؤله فحسب ، ولا يسقط عليه آماله وأحلامه ورغباته وأشواقه فحسب بل يؤله

(٤٢٣) زعم بيان بن سميعان أنه يدعو الزهرة فتجيبه ، وأنه يفعل ذلك بالاسم الاعظم ، وأنه يهزم العسكر ، مقالات ج ١ ، ص ٦٦ ، الفرق ص ٢٣٧ ، وقال : والله ما قلعت باب خير بقوة جسدانية ولا بحركة غذائية ولكن قلعته بقوة ملكوتية ، بنور ربها مضيئة . فالقوة الملكوتية في نفسه كالمصباح في المشكاة ، والنور الالهي كالنور في المصباح ج ٢ ، ص ٧٨ ، وزعم المفيرة بن سعيد أنه يحيى الموتى بالاسم الاعظم ، وأراهم شيئا من النيرنجيات والمخاريق ، مقالات ج ١ ، ص ٧٢ ، الفرق ص ٢٣٩ .

(٤٢٤) تقول الخابطية ان عيسى هو الذى يحاسب الخلق يوم القيامة ، الفرق ص ٢٢٨ ، ويروى ابن الراوندى عن أبى الهذيل قوله ان عليا عند أهله يضر وينفع ، يثبت ويعاقب ، يختار ويفعل ، والله عند أبى الهذيل لا يضر ولا ينفع ، ولا يثبت ولا يعاقب ، وكذب الخياط هذه الرواية ، الانتصار ص ١٥١ .

ذاته ،شخصا أى يتجاوز الإسقاط النفسى واللغوى الى الاعتقاد الشخصى .
فالإنسان يؤله ذاته ، ويعبد نفسه ، ويقدر شخصه ، وهو موقف نرجسى
خُلص ، تنضخم فيه الذات حتى تحيى من أهله كل الموضوعات .

٣ — الله هو فى الحقيقة عملية تأليه ، ابتداء من شخص فاضل يتم
تمثيله وهو الله . وهو فى الحقيقة فى نشأته إنسان فاضل . وهذا ما حدث
فى عديد من الديانات الأخرى ، فقد كان بوذا معلما فاضلا فى دينته ،
وكان تائو شيخا فاضلا فى قريته كذلك .

٤ — تحدث عملية التأليه هذه فى جماعة وقع على قائدها الظلم ،
وعجزت عن الانتصار له بعد أن حاولت مرات عديدة . ومن ثم تتحول
الجزئية فى الواقع الى انتصار فى الخيال ، ويتحول الموت فى الواقع الى
خلود فى الخيال ، ويصير عجز البطل فى الواقع تأليها فى الخيال ، واعطاه
قوة خارقة للمادة تجعله قادرا على إجراء المعجزات .

٣ — **الطول والاتحاد** : الطول فى الأئمة والصوفية والاتحاد عند
النصارى .

(١) الطول فى الأئمة : فكما يكون الطول كليا بطول ذات الله فى
الامام يكون أيضا جزئيا بطول روح الاله فى الشخص أن لم تحل ذاته فى
ذاته وذلك ابقاء لبعض الفرق بين المستويين ، بين المطلق للامحدود
والنسبى المحدود ، وجعل العلاقة على مستوى الروح ان لم تكن على
مستوى الطبيعة (٤٢٥) .

(٤٢٥) هم الطولية بوجه عام الذين يزعمون حلول الله فى أشخاص
الأئمة ، ويعتبرون الأئمة من أجل ذلك ، الفرق ص ٢٢٦ ، وذهب غلاة
الشيعة الى حلوله تعالى فى على وأولاده ، وقالوا لا يمتنع ظهور الروحانى
فى الصورة الجسمانية كجبرائيل فى صورة حبة الكلبى فلايبعد أن يظهر
الله فى صورة بعض الكاملين كعلى وأولاده والأئمة المعصومين . ويضيف
الدوانى « وأنت تعلم أن الظهور غير الطول وأن جبرائيل لم يحل فى حبة
=

وينتقل هذا الروح الالهى من امام الى امام عن طريق التوارث . فلا يتوارث العلم وحده بل أيضا الشيء وهو الروح الالهى . المعرفة والوجود كلاهما متوارثان . تنتقل الروح من النبى الى آخر أو من امام الى آخر حتى تصل الى آخر الأئمة . فلا حديث هنا عن ذات الله بل عن روح الله ، وهو ابروح القدس الذى يحل فى الأنبياء ثم فى الأئمة ، ويكون الحلول هنا حلولاً روحياً خالصاً . الذى بهم هو روح الله وروح الامام لا شخص الله وشخص الامام . الروح باقية ، وبين الله والأئمة حل لا ينقطع واستمرار دائم بفعل الروح . اذا توفى امام حل الروح فى امام آخر (٤٢٦) . ويمكن

=

بل ظهر بصورته وهذه قرينة على انهم لم يريدوا بالحلول المعنى الحقيقى « ، الدوائى ج ٢ ، ص ١٤٢ — ١٤٣ ، ووصفت السبئية علياً بأنه اله وقالت روح ربى فى الجسد ، الفرق ص ٢٢٥ ، ص ٢٧٢ ، وقالت يتناسخ الجزء الالهى فى الأئمة بعد على ، الملل ج ٢ ، ص ١١٧ ، وزعم الشريعى أن الله حل فيه وأن روح الله حلت فى خمسة أشخاص : النبى وعلى وفاطمة والحسن والحسين ، وبالتالي فهم آلهة ، مقالات ج ١ ، ص ٨٢ — ٨٤ ، الفرق ص ٢٥٥ — ٢٥٦ وقالت الخطابية بحلول روح الله فى جعفر الصادق ثم فى أبى الخطاب الاسدى . فقد حل الله فى على ثم فى الحسن ثم فى الحسين ثم فى زين العابدين ثم فى الباقر ثم فى الصادق . وتوجه هؤلاء الى مكة فى زمن جعفر الصادق وكانوا يعبدونه . فلما سمع الصادق بذلك أبلغ به أبا الخطاب وهو رئيسهم فزعم أن الله قد انفصل عن جعفر وحل فيه وأنه هو أكمل من الله ، الفرق ص ٢٥٧ ، اعتقادات ص ٥٨ ، ودعا ابن أبى العاذر (أبو العاذر) حلول روح الله فيه ، وسمى نفسه روح القدس ، ويخاطبه اتباعه بالرب والمولى ويصفونه بالقدرة على ما يشاء . وحين قتله طلب ثلاثة أيام مهلة تنزل فيها براءته من السماء والنفمة على أعدائه ، الفرق ص ٢٦٤ — ٢٦٦ ، وتقول القرامطة والديلم بحلول اللاهوت فى الناسوت على قول النصارى سواء ، التنبيه ص ٢١ ، وأن جزءاً الهيا حل فيه واتحد بجسده ، الملل ج ٢ ، ص ٧٨ ، كما تقول بالحلول والتناسخ من الرافضة المختارية والسمعانية والجارودية كما تقول البيانية بالهية أمير المؤمنين على ، التنبيه ص ٢٣ .

(٤٢٦) ادعى بيان بن سيمان أن روح الله تناسخت فى الاشياء والأئمة حتى صارت الى أبى هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية ثم انتقلت اليه من خلال ابنه أبى هاشم ، الفرق ص ٢٣٧ ، ص ٤٠ — ٤١ ، ص ٢٥٥ — ٢٧٢ ، وزعم عبد الله بن جعفر ذى الجناحين أن الارواح

=

وصف الحول من أوله الى آخره ، من روح الله الى آخر الأئمة . تحل روح الله في آدم ثم في الأئمة من بعده حتى الامام الأخير ، قد يكون السابع او الثانی عشر او الغائب الذي يظهر في آخر الزمان (٤٢٧) . وانتساب الأئمة الآلهة الى آدم أول الخلق يعطيهم أولوية في القدم . فالقدم أكثر تعبيراً عن الاجلال والتعظيم من الحدوث ، والسابق أكثر عراقة من اللاحق ،

=

تناسخت وأن روح الله كانت في آدم ثم في شيث ثم دارت في الانبياء والأئمة ثم في علي ثم أولاده الثلاثة ثم في عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر ثم تناسخت حتى صارت فيه . مقالات ج ١ ، ص ٦٧ ، ص ٩٥ ، الفرق ص ١٣ ، ص ٢٤٦ ، ص ٢٧٣ ، كما زعم عبد الله بن حرب أن روح أبي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية تحولت فيه بعد أن تناسخت روح الله في الانبياء والأئمة ، مقالات ج ١ ، ص ٦٨ ، ص ٩٤ — ٩٥ ، الفرق ص ٢٤٣ ، وزعم عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر بن أبي طالب أن روح الله تناسخت حتى وصلت اليه وحلت فيه وادعى الالهية والنبوة معا ، الملل ج ٢ ، ص ٧٦ — ٧٧ ، كما زعمت الخطابية أن روح الله دارت في الانبياء ثم انتهت الى أبي الخطاب ، وهم يقولون بتناسخ روح الاله دون أرواح الناس ، الفرق ص ٢٧٣ ، كما ادعت المسلمية أن روح الله دارت في الانبياء ثم انتهت الى أبي مسلم ، الفرق ص ٢٧٣ ، وزعمت الكيسانية أن روح الله كانت في أبي هاشم ثم انتقلت الى بيان ومنهم من زعم أن تلك الروح انتقلت من أبي هاشم الى عبد الله بن عمرو بن حرب ، وادعت هذه الفرق الهية عبد الله بن عمر ، الفرق ص ٤٠ — ٤١ ، وزعمت الاثنا عشرية أن الروح القدس هو الله كان في النبي ثم على ثم في الحسن ثم في الحسين ثم في علي بن الحسين ثم في محمد بن علي ثم في جعفر بن محمد بن علي ثم في موسى بن جعفر ثم في علي بن موسى بن جعفر ثم في علي بن الحسين بن علي بن محمد بن علي بن موسى ، ثم في محمد بن الحسن بن الحسين بن علي بن محمد بن علي ! وكلهم الهة على التناسخ ، والاله يدخل في الهيكل ، مقالات ج ١ ، ص ٨٢ ، وادعى بيان بن سميان أنه قد انتقل اليه الجزء الالهي بنسوع من التناسخ ولذلك استحق أن يكون اماماً وخليفة وذلك الجزء هو الذي استحق به آدم سجود الملائكة ، الملل ج ٢ ، ص ٧٩ ، كما زعم أن الله حل في علي وأولاده ، اعتقادات ص ٧٥ .

(٥٢٧) الامام السابع عند الاسماعيلية ، والثاني عشر عند الاثني عشرية . وادعى ابو مسلم أنه صار الها بطول روح الاله فيه ، وأنه خير من جبريل وميكائيل وسائر الملائكة ، الفرق ص ٢٥٧ ، كما ادعى النميري أن الله حل فيه ، الفرق ص ٥٥٢ .

والآباء أكثر مدعاة الى الاحترام من الإبناء على الأقل في النظرة المحافظة . وقد حدث نفس الشيء في تاريخ الأديان عندما الحق بولص المسيح بآدم والحق الصوفيه محمدا بآدم ، وقص كتاب التوراة حياة موسى ابتداء من آدم . وهذا احساس وجدانى أكثر منه حقيقة موضوعية ظهر في كل قيادات الجماعات المضطهدة التى نالت الشهادة ، تعظيها واجلالا .

وقد تكون علاقة الأئمة بالاله علاقة توالد ، ويكون الأئمة الآلهة أبناء الله ، أبناء آلهة كالأب الإله (٤٢٨) . فعلاقة الأبوة والبنوة أفضل ما لدى الإنسان من تعبير عن الاتصال والاستمرار والقرب والاتحاد على ما هو معروف في تاريخ الأديان في المسيحية خاصة ، وفي الدين المصرى القديم والدين اليونانى عامة . فالمسيح وفرعون أبناء الله ، وآلهة اليونان صدرت عن زيوس ، وهى صورة شعبية تدل على وجه القرب بين الشخص المبجل المعظم وبين الله فيصبح ابن الله وحبيه . وكثيرا ما يعظم الابن الأب وينده أو على أقل تقدير يكون مثله في العظمة فيصير الابن الها كالأب كما هو معروف في حالة المسيح وفرعون : فالمسيح اله ، وفرعون اله .

وفي التاليه تتعدد الآلهة وتتعدد الأئمة ، ويتفاضلون فيما بينهم . هناك انه أعظم من اله ، وامام أفضل من اله (٤٢٩) . صحيح أنهم كلهم يعيشون في مدينة الآلهة كآلهة الأولمب أو كمدينة الصوفية كأكطاب وأبدال تجمع بينهم علاقة الأبوة والبنوة أى علاقة التوالد والأنساب ، علاقة الأصل بالفرع ولكن ذلك يقتضى أيضا ترتيب الأئمة الآلهة أو الآلهة الأئمة في سلم قيم حسب قدرهم من العظمة والجلال . هناك الاله العظيم ، وهناك الاله الأقل عظمة . هناك اله الآلهة وهناك صغار الآلهة على ما هو معروف في تاريخ الأديان خاصة في الديانتين اليونانية والرومانية .

(٤٢٨) قالت الخطابية بأن ولد الحسين أبناء الله وأحباؤه وقالوا قبل ذلك في أنفسهم فهو آدم وهم ولده ، مقالات ج ١ ، ص ٢٧ ، الفرق ص ٢٥٥ .

(٤٢٩) زعمت الخطابية أن أبا الخطاب أعظم من جعفر بن محمد بل وأعظم من على ، مقالات ج ١ ، ص ٧٧ .

وقد يكون الطول مجرد تشكل الروح في عديد من الصور وتقلبه عليها وهو المعروف بعقيدة التناسخ (٤٣٠) . اما لأن الروح لا ترى الا في صورة حسية ولا ترى مجردة بلا صورة واما لتفسير تعدد الالهة والائمة وصودرهم من مصدر واحد ، ورد التعدد الى الوحدة . والتناسخ نوع من الخلود لأن الروح تبقى والأجساد تنفى ، الروح واحدة تتوالى على اجسام كثيرة (٤٣١) .

وهناك عدة فروق بين الحلول والتناسخ . منها أن الحلول يبدأ من روح المعبود ثم ينتقل في الانسان ثم في انسان آخر بالوراثة حتى آخر الائمة . الامم من حيث المبدأ وانسان من حيث النهاية . فهو اله وانسان مما . أما التناسخ فقد لا يبدأ من روح المعبود ضرورة ، ويكون بحلول الروح أيا كانت سواء الهية أم انسانية في بدن آخر ، وبالتالي فهو أقل درجة من الحلول . ولا يتم الحلول الا في بدن انساني في حين أن التناسخ قد يحدث في بدن الانسان وجسم الحيوان . واذا كان الحلول نوعا من الفضل فان التناسخ نوع من العقاب اذا حل في بدن أو في جسم أقل درجة من البدن الاول أو من الجسم الاول . والحلول للروح في حين أن التناسخ

(٤٣٠) هذه هي عقيدة التحول أو المسخ Métamorphose وهو تصور المقتنية . فقد ادعى المقتنع لنفسه الالهية ، تصور مرة للناس في صورة آدم ثم في نوح ثم في ابراهيم حتى محمد ، ثم في على ثم في أولاده ثم في أبى مسلم ثم في هشام بن الحكم ، وينتقل في الصور لان عباده لا يطيقون رؤيته في صورته التي هو عليها ، ومن رآه احترق بنوره . وزعم اتباعه أنه هو الاله ، الفرق ص ٢٥٧ — ٢٥٨ ، وزعم المقتنع أنه اله مصور في كل زمان بصورة مخصوصة ، الفرق ص ٢٢٦ — ٢٢٧ ، وزعمت البيزغية (الخطابية) أن جعفر بن محمد هو الله ، وأنه لا يرى بل تشبه للناس بهذه الصورة ، مقالات ج ١ ، ص ٧٨ ، ويروى الجاحظ عن الرافضة أنهم يقولون بأن الله ينتقل في الصورة ويؤيدها الخياط ويفندها ابن الراوندى ، الانتصار ص ١٤٤ — ١٤٥ .

(٤٣١) ادعت المقتنية اتباع مقنع وكان من أصحاب أبى مسلم صاحب الدعوة ثم ادعى بعده النبوة وعظم أمره واجتمع عليه خلق كثير ثم ادعى الالهية وقتل عاقبة الامر بالمبيضة بما وراء نهر جيحون أن المقتنع كان الها وأنه مصور في كل زمان ومكان بصورة مخصوصة ، اعتقادات ص ٧٩ — ٨٠ ، الفرق ص ٢٢٦ — ٢٢٧ .

للعقل . فالإنسان مكلف بالعقل قبل الرسالة وقبل الخلق . وفي الطول اسقاط للتكاليف على الاطلاق في حين أن في التناسخ فرضا للتكاليف على الإطلاق (٤٣٢) .

وفي عملية التأليه تظهر الاضداد . فكل اله أو امام ضد . والاضداد

(٤٣٢) ومنهم الحلولية الطلمانية المنسوبة الى ابي حلمان الدمشقي الذي زعم أن الاله يحل في كل صورة حسنة وكان مسجد لكل صورة حسنة ، الفرق ص ٢٢٦ ، والغلاة على أصنافهم كلهم متفقون على التناسخ والطول . ولقد كان التناسخ مقالة لفرقة في كل أمة تلقوها من المجوس والمزدكية والهند البرهمية ، ومن الفلاسفة والصائبة . ومذهبهم أن الله قائم بكل مكان ، ناطق بكل لسان ، ظاهر بشخص من أشخاص البشر ، وذلك معنى الطول . وقد يكون الطول بجزء وقد يكون بكل . أما الطول بجزء فهو كاشراق الشمس في كوة أو كاشراقها على البلورة ، وأما الطول بكل فهو كظهور ملك بشخص أو كشيطان بحيوان . ومراتب النسخ أربعة ، النسخ والمسح والفسخ والرسخ ! الملل ج ٢ ، ص ١١٨ ، وأهل التناسخ في الفرق الإسلامية مثل البيهانية والجناسية والخطابية والراوندية من الروافض والطولية . وقد قالت كلها بتناسخ روح الاله في الأئمة ، الفرق ص ٢٧٢ ، ومن مشبهة الشيعة من مال الى مذهب الطولية . وقال يجوز أن يظهر الباري بصورة شخص كما كان جبريل ينزل في صورة أعرابي وقد تمثل لمريم بشرا سويا . الملل ج ٢ ، ص ١١ . وقد قالت النصرانية والاسحاقية من غلاة الشيعة أن ظهور الروحاني بالجسد الجسماني أمر لا ينكره عاقل أما في جانب الخير كظهور جبريل ببعض الأشخاص أو في جانب الشر كظهور الشيطان بصورة إنسان أو ظهور الجن بصورة بشر . ظهر الله بصورة أشخاص ، ولم يكن بعد الرسول شخص، أفضل من على وأولاده . فقد اختص على بتأييد من الله فيما يتعلق ببواطن الأمور ، قتال المشركين للنبي والمنافقين لعلى . شبهه بعيسى بن مريم « لولا يقول الناس فيك ما قالوا في عيسى بن مريم لقلت فيك مقالا » ، وربما أثبتوا له شركة في الرسالة « فيكم من يقاتل على تأويله كما قاتلت على تنزيله ألا وهو خاضع النمل » . فعملم التأويل وقتال المنافقين ومكالمة الجن وقلع باب جبر كل ذلك بقوة روحانية . وكان بوجوده قبل الخلق « كنا أظلة على يمين العرش فسبحنا الملائكة بتسبيحنا » ، « أنا من أحمد كالضوء من الضوء » ، لا فرق بين الغورين إلا أن أحدهما أسبق . النصرانية أميل الى تقرير الالهية والاسحاقية أميل الى تقرير الشركة في النبوة ، الملل ج ٢ ، ص ١٣٩ — ١٤١ ، الموافق ص ٧٤ ، اعتقادات فرق ص ١١٠ ويقال أن الطول مذهب الرفضة والتناسخ بهذا المعنى مذهب القدريه كما يرويه بعض الخصوم للتشنيع عليهم .

معروفة في تاريخ الاديان . هناك اله للنور واله للظلمة ، اله للخير واله للشر ، اهرمان وارمزدا ، خاصة في الديانات المثنوية كالمثوية والمزدكية والزرادشتية . النبي ضده أبو بكر ، وعلى ضده عمر ، والحسن ضده عثمان ، والحسين ضده معاوية ، وفاطمة ضدها عمرو بن العاص (٤٣٣) . وقد لا تكون الاضداد بالضرورة مرنولة لأن بفضلها أمكن معرفة أضدادها الخيرة ، فالنقيض هو الذى يوجد الموضوع ويظهره ، والحقيقة لا تظهر الا بنقيضها . والاضداد حقيقة انسانية شخصها اللاهوت في عملية التالية ولكن أساسها الانفعالات . هناك المحبة والكراهية ، الولاية والعداوة ، التواضع والغرور ، الأمل واليأس ، الفرح والحزن الى آخر ما هو معروف من تحليل الصوفية أو علماء النفس للانفعالات الانسانية وتثبيتها بين النقيضين ، سماها الصوفية أحوالا وعلماء النفس انفعالات موجبة وسالبة . وقد تتحول هذه الاضداد من مستوى الانفعال الى مستوى العقل فتظهر ثنائيات الاخلاق المثالية بين الخير والشر ، الفضيلة والرذيلة ، الانانية والغيرية أو ثنائيات التشريع المثالى من حلال أو حرام ، وايمان وكفر ، وثواب وعقاب ، وأمر ونهى . وقد تتشخص الاضداد في التشبيه فيما يتعلق بالآخريات من جنة ونار ، وملاك وشيطان ، ونور وظلمة ، ويمين ويسار ، وحلو ومر ، واشباع وحرمان .

وكثيرا ما تساعد العامة على التآليه . فالعامة بتكوينها النفسى البدائى ، وضعفها العقلى الثقافى تحتاج الى وظيفة جماعية أو الى فرد تصب عليه انفعالاتها وعواطفها ، ترى فيه المحقق لامانيها والمبلى لرغباتها ، والمدافع عنها في ساعة الخطر . لذلك تحتاج المجتمعات البدائية أو المتخلفة للزعامة ، وتاليه الافراد ، وعبادة الاشخاص بخلاف الجماعة الواعية التى ان ادمى فيها أحد الاشخاص اللوهية لآخذت الدعوة في مهدها لمعارضة الجماعة لها . فالوهية الاشخاص لا تسرى في الجماعة

(٤٣٣) زعمت الشريعة (من غلاة الشيعة) أن الله حل في خمسة اشخاص : النبي وعلى والحسن والحسين وفاطمة وهم آلهة لها اضداد خمسة : أبو بكر ، وعمر ، وعثمان ، ومعاوية ، وعمرو بن العاص ، مقالات ج ١ ، ص ٨٢ — ٨٤ ، الفرق ص ٢٥٤ .

الواعية . وقد تستعمل الخرافة والخزعبلات ووسائل السحر المختلفة لايهام العامة بالوهية الاشخاص كما هو معروف من وظيفة السحر في الديانات البدائية (٤٣٤) . فاذا وعت الجماعة اكتشفت كذب الامام ولكن انته غير ذلك لاستمرار وظيفة التأليه في شعور الجماعة (٤٣٥) . فاذا ما وعت الجماعة فانها قد تتبرأ من الامام . فبالرغم من تسلسل الائمة من نفس المصدر وارتباطهم بنفس الروح وتعبيرهم عن نفس الحقيقة قد تظهر العدواة بينهم فيكفر بعضهم بعضا على لسانهم أو على لسان جماعتهم مما يدل على ان ظروفنا اجتماعية أخرى أقوى كانت مدعاة للتفرقة بينهم استطاعت ان تحتوى الظروف الاجتماعية الاولى التي كانت سببا في نشأة التأليه (٤٣٦) .

(ب) الحلول في الصوفية . وقد يكون الحلول جماليا خالصا كما هو الحال في حلول الصوفية . وهنا يظهر ارتباط اللوهية بالجمال كما هو معروف في علم الجمال الدينى وفي الحركات الرومانسية وفي الشعر الصوفى . جمال الطبيعة تجربة دينية ، « فالله » جميل يحب الجمال كما عبر عن ذلك الصوفية اصدق تعبير . ولا يمكن الرد على ذلك بعدم جواز حلول الجوهر في الاعراض فالتجربة الصوفية الجمالية ليست تجربة عقلية منطقية (٤٣٧) . وقد يكون الحلول نفسيا خالصا نتيجة لاحساس

(٤٣٤) لما ادعى المقتنع لنفسه الالهية وهزمه المهدي ، احرق المقتنع نفسه في تنور اذاب فيه النحاس مع القطران حتى ذاب فيه . ولما لم يجدوا جثته ولا رمادا زعم أصحابه أنه صعد الى السماء ، الفرق ص ٢٥٧ — (٤٣٥) زعم فريق من الكيسانية أن ابا هاشم نصب عبد الله بن عمر ابن حرب اماما وتحولت روح ابي هاشم فيه ثم وقفوا على كذبه ونصبوا عبد الله بن معاوية اماما ، مقالات ج ١ ص ٩٥ ، الفرق ص ١٣ . (٤٣٦) خالفت المفضلية في البراءة من ابي الخطاب لان جعفرنا اظهر البراءة منه ، مقالات ج ١ ص ٧٨ .

(٤٣٧) كان اذا الصوفية رأوا شيئا يستحسنونه قالوا : لعل الله حال فيه ، مقالات ج ١ ص ٨٠ — ٨١ ، ص ٣١٩ ، وادعى أبو طحان الدمشقي (السلمانية) أن الاله يحل في كل صورة حسنة ، وكان يسجد =

الفرد بالرسالة ووهب حياته لها والتزامه بعبادتها حتى ليشعر أنه قد اتحد بالغاية فيقول الوطنى « أنا مصر » أو الفنان « أنا الفن » أو الشاعر « أنا الشعر » أو الصوفى « أنا الحق » (٤٣٨) . وذلك يتم عن طريق الاخلاص التام والتطهر المطلق والتضحية حتى تظهر شفافية النفس

=

لكل صورة حسنة لان الله قد حل فيها ، ويستدل على ذلك بآية « لقد خلقنا الانسان فى احسن تقويم » . لذلك خَر الملائكة ساجدين لادم لحلول الله فيه ، ويستلزم ذلك السجود لكل انسان وان كان قبيح الصورة . والسجود لكل اصحاب الصور الحسنة بما فيها الغرس الرائع ، والشجرة المثمرة ، وذوات الصور الحسنة من الطيور والبهائم ، ولهيب النار ذى الصورة الرائعة ، الفرق ص ٢٥٩ — ٢٦٠ ، أصول الدين ص ٧٧ — ٧٨ .

(٤٣٨) يرى الحلاج أن من هذب نفسه فى الطاعة وصبر على اللذات والشهوات وارتقى الى مقام المقربين ثم لا يزال يصعد ويرتقى حتى يصفو عن البشرية فان لم يبق من البشرية حظ حل فيه روح الاله الذى حل فى عيسى . وكان يكتب « من الهو هو رب الارباب المتصور فى كل صورة الى عبده فلان » ويرد عليه « ياذا الذات فى منتهى غاية الشهوات نشهد أنك المتصور فى كل زمان بصورة ، وفى زماننا هذا بصورة الحسين ابن منصور ، ونحن نستجرك ، ونرجو رحمتك ياعلام الغيوب » الفرق ص ٢٦٠ — ٢٦٣ . وقال الحلاج فى نفس المعنى :

رق الزجاج وراقت الخمر وتشابها فتشاكل الامر
فكأنه خمر ولا قدح وكأئننى قدح ولا خمر
وينكر أيضا :

انا أهوى ومن أهوى أنا نحن روحان حللنا يدنا
فإذا أبصرتنى أبصرته وإذا أبصرته أبصرتنا

ونقل عن أبى يزيد البسطامى قوله « سبحانى ما أعظم شأنى » ويرى الايجى أن كلام الصوفية مخطط بين الطول والاتحاد ، الواقف ص ٢٧٤ — ٢٧٥ ، غاية المرام ص ١٧٩ المحصل ص ٣١٢ — ٣١٣ ، معالم أصول الدين ص ١١٣ ، التلخيص ص ١١٣ ، أصول الدين ص ٧٢ ، طووال الانوار ص ١٥٨ ، العضدية ج ٢ ، ص ١٣٩ ، الدوانى ج ٢ ، ص ١٣٩ — ١٤٢ ، التحقيق التام ص ٨٩ .

ويسقط بينها وبين موضوعها أى حجاب (٤٣٩) . والطريق الى ذلك محبة الله واستقاط الشرائع . لذلك سمي الصوفية « أهل الإباحة » كرد فعل على كراهية العالم وظلم قوانين البشر ونفاق الشعائر والعبادات المظهيرية . وفى حقيقة الامر قد يؤدى الاحساس بالعجز وحده دون الاحساس بالاضطهاد الى عملية التآليه كما حدث فى التصوف الذى نشأ فى ظروف مشابهة تقريبا لنشأة التشيع مما يجعل البعض يوحد بين التشيع والتصوف . كلاهما انتهى الى أن يصبح حركة مقاومة سلبية ضد النظام القائم وانتقلا روحيا فرديا الى الداخلى بعد أن استعصى مقاومة الخارج بالنفعل ، بعد أن استشهد ائمة آل البيت كما استشهد كبار الصحابة فى مقاومة الظلم والامر بالمعروف والنهي عن المنكر . التشيع حركة مقاومة شيعية والتصوف حركة مقاومة سنية . فكل من الامام والصوفى لديه احساس بالرسالة والدعوة لتحقيق الوعى من جديد كنظام مثالى للعالم بعد أن ضاعت فيه الرسالة ، وأصبح العالم مسيرا بطبيعة احادية الطرف . فالصوفى هو الانسان الذى ما زالت الرسالة ظاهرة فيه وان انحسرت عن العالم وضاعت من مجتمعه ، وهو نفس الاحساس الذى لدى الامام . وعند الصوفى احساس بالعجز أمام القوى المادية وأنظمة الحكم . ونظرا لغياب أية محاولة لتحقيق الرسالة علميا بمعنى تكوين حزب أو جماعة سرية لمناهضة هذه القوى المادية ونظم الحكم القائمة وتجنيد الجماهير من أجل تمثل الافكار الجديدة والعمل على تحقيقها اقتصر جهد الصوفى على الدعوة الفردية لبعض الافراد وتكوين جماعات صغيرة منعزلة تقتصر على التربية الروحية ، وتحول الدعوة شيئا فشيئا من دعوة عامة الى دعوة خاصة ومن دعوة سياسية الى دعوة أخلاقية ، ومن العمل فى العالم الى الخروج منه . وهو ما حدث للتشيع أيضا من انغلاقه على نفسه ، وتكوين جماعات سرية تعبر عن نفسها فى التأويلات

(٤٣٩) أنكر جهم أن يكون بينه وبين الله حجاب . وقال أتباعه (الجلاج) انه ليس بين الله وبين خلقه حجاب ولا خلل ، لا يتخلص منه خلقه ولا يتخلص الخلق منه الآن يفنيهم أجمع فلا يبقى من خلقه شيء ، وهو مع الآخرين فى آخر خلقهم متزوج به ، فاذا مات خلقه تخلص منهم ، وتخلصوا منه ، لا يخلو شيء من خلقه ولا يخلو هو منهم ، التنبيه والرد ص ١١٢ .

الباطنية والاغراق في الروحانيات . ولما كان الاحساس بالرسالة قويا ، يزداد يوما بعد يوم بفضل التربية ، ولما كان الاحساس أيضا بالعجز قويا يزداد يوما بعد يوم بفضل العزلة تحولت الطاقة الانسانية كلها الى اعلى وليس الا الامام ، فصعدت الروح الى اعلى بدل أن تسير في التاريخ الى الامام ، فيشعر الصوفي أنه قد اتحد بغايته القصوى وأن رسالته قد تحققت بالفعل في حين أن هذا التحقق قد حدث بطريقة منحرفة اذ أنها تتحقق في الخيال وفي الشعور وليس في الواقع وفي العالم الخارجي ، وهو وقوع في النرجسية الخالصة كنوع من الاكتفاء الذاتي والرضا عن النفس . كما أنها تتحقق بطريقة فردية في شخص الصوفي وليس على نحو جماعي في التاريخ ، في جماعة وفي حركة تاريخية عامة . وهى تحقق الى اعلى وليس الى الامام ، فقد أصبحت الغاية متعالية وليست غاية في التاريخ ، وما أسهل من تحقيق الفكر الطوباوى في الازدهان .

(ج) الاتحاد عند النصارى . ومع رفض الطول يرفض الجوهر ومعه أقاليم النصارى بعد رفض الثنوية وذكر الاوصاف والصفات (٤٤٠) . ثم يفصل التنزيه عن الاتحاد والطول بعد اثبات القدم والبقاء والوجود والشيء ونفى الجسم والجوهر والتنزيه عن المكان والجهة والحيز (٤٤١) . كما يظهر نفى الطول بعد نفى الجسمية واثبات مخالفة ماهية الذات وعدم مشاركتها للذوات الاخرى ونفى تركيبها (٤٤٢) . وينفى الطول كرابع وصف بعد نفى الجسمية ، ونفى الجوهر ، ونفى المكان بعد دخول الوجود في دليل الحدوث والامكان (٤٤٣) . وينفى الاتحاد كسادس وصف بعد نفى الجسمية ونفى الجوهر ونفى المكان ونفى الطول ونفى قيام

(٤٤٠) التمهيد ص ٧٨ — ٩٦ ، يعتبر الباقلانى المتكلم الذى فصل في هذا الباب وجعله لب التوحيد .

(٤٤١) المسائل ص ٣٥٦ — ٣٥٧ ، ص ٣٥٧ — ٣٥٩ .

(٤٤٢) المحصل ص ١١٢ ، ص ١١٢ — ١١٣ .

(٤٤٣) معالم أصول الدين ص ٣٣ — ٣٤ .

الحوادث به (٤٤٤) . وقد ينفى الاتحاد وال طول كنال صفة بعد نفى المشاركة والجسمية (٤٤٥) . وقد ينفى الطول بعد نفى الشبه والشرك بعد صفات المعانى السبع وقبلها بعد اثبات القدم والوجود ، ثم ينفى الاتحاد بعد نفى القيام بالحوادث (٤٤٦) . وقد يظهر نفى الاتحاد وال طول على أنه خامس وصف فى التنزيه بعد نفى الجهة مع المكان ونفى الجسمية ونفى الجوهر مع العرض ونفى الزمان (٤٤٧) . وقد ينفى الجوهر ويرد على النصرارى بعد مبدأ التوحيد باثبات الوجدانية ثم نفى الجسمية ونفى الجهات والمحاذيات (٤٤٨) . وفى المؤلفات المتأخرة يقل الهجوم على الطول والاتحاد ، فالنصرانية لم تعد خطرا ، والتصوف تحول الى أخلاق سلبية دون نظريات ميتافيزيقية صريحة كما كان الحال من قبل مع أنه كان من الموضوعات البارزة فى المؤلفات الاولى لدرجة أنه كاد أن يصبح موضوعا مستقلا فى التوحيد .

وبالرغم من أن الطول عند أئمة الشيعة والصوفية والاتحاد عند النصرارى الا انها يوضعان معا فى نطاق واحد وبمعنى واحد تقريبا خاصة فيما يتعلق بالصوفية الذين يصعب لديهم التمييز بين الحلول والاتحاد . ويرد على الاتحاد وال طول معا بأدلة عقلية منطقية تسترجع من جديد دليل الحثوث ومباحث الجوهر والاعراض وأدلة اثبات القديم

(٤٤٤) معالم أصول الدين ص ٣٦ .

(٤٤٥) طوالم الانوار ص ١٥٨ ، الخريدة ص ٢٨ .

(٤٤٦) العضدية ج ٢ ، ص ١٣٩ ، ص ١٥٣ .

(٤٤٧) المواقف ص ٢٧٤ — ٢٧٥ .

(٤٤٨) الشامل ص ٥٧٠ — ٦٠٩ ، وقد يدخل الكلام على النصرارى (النساطرة والبعاقبة) فى الوجدانية لا فى مخالفة الحوادث ، « والسبب أنهم رأوا معجزات عيسى فلاجأوا الى القول بالاتحاد وحلول اللاهوت لتفسير القوى الخارقة » أى أن عملية التأليه رد فعل على المعجزات واثبات نوع من « السوبرمان » فاعلا لها ، شرح الأصول الخمسة ص ٢٩١ — ٢٩٨ ، ويربط الظواهرى بين الوجود والعلم والحياة عند المتكلمين وبين الابن والابن والروح القدس ، كما يربط بين الجوهر القائم بالنفس وبين الاقنوم كصفة ، التحقيق التام ص ٨٧ — ٨٨ .

واستحالة الحدوث على الله ، وإثبات البقاء واستحالة العدم . يستحيل انحلول لان القديم لا يحل في الحادث (حلول الذات) كما يستحيل حلول الصفات لأنها قائمة بالذات (٤٤٩) . ينافي الحلول وأجب الوجود وصفاته مثل القدم والبقاء والمخالفة للحوادث والقيام بالنفس والوحدانية . كما أن الصورة ليست فكرة ، والتشبيه ليس تصورا . وكل تقريب لمعنى في النفس ، وهو معنى الاتصال والفاعلية والتوحيد لا يكون جوهرًا . إما تشعيب طرق الاتحاد ومعاني الاتحاد فهي أدخل في علم تاريخ الأديان المقارن الذي أصبح فرعًا من علم أصول الدين (٤٥٠) .

وقد يقال ان النظرة الطولية كانت باستمرار حركة تقدم في التاريخ

(٤٤٩) هذه هي حجج الرازي ، معالم أصول الدين ص ٢٦ ، المسائل ص ٣٦ ، المحصل ص ١١٢ ، العضدية ج ٢ ، ص ١٥٣ .

(٤٥٠) يعرض الدواني شارح العقائد العضدية ثلاث طرق للاتحاد وكلها تستحيل على الله : ١ — أن يصير الشيء بعينه شيئًا آخر من غير أن يزول عنه شيء أو أن ينضم إليه شيء (الزيت والماء) . ب — أن ينضم إليه شيء فيحصل منهما حقيقة واحدة (الخمر والماء) . ج — أن يصير الشيء شيئًا آخر بطريق الاستحالة في الجوهر أو في العرض (صار الماء هواء) . ويعتد الباقلاني على الحجج النقلية من الانجيل مستشهدًا بكتاب النصراني . ويبرز المعاني المختلفة للاتحاد مثلًا أ — الكلمة هي الابن حلت في جسد المسيح . ب — الاتحاد اختلاط وامتزاج (اليعاقبة) . ج — كلمة الله انقلبت لحما ودما بالاتحاد (اليعقوبية) . د — اتحاد الكلمة بالناسوت اختلاط وامتزاج كاختلاط الماء وامتزاجه بالخمر واللبن . ه — اتخذ الكلمة الناسوت لها هيكلًا ومحلًا ، وتدبير الأشياء وظهورها فيه وذلك بعدة معانٍ ١ — أنها حلت فيه ومازجته واختلطت به اختلاط الخمر واللبن بالماء . ٢ — على سبيل ظهور صورة الإنسان في المرأة من غير حلول الصورة فيها وكظهور نقش الخاتم في الشمع والطين . ٣ — حلت فيه من غير مهاسة ولا مازجة ولا مخالطة كما أن الله حل في السماء أو أن الجوهر حل في النفس . و — أن الاثنين صاروا واحدًا وصارت الكثرة قلة (الملكية الروم) ، التمهيد ص ٨٦ — ٩٦ ، وقد قال بالاتحاد من القدماء فرفوروريوس ، الاتحاد عن طريق عقل الشيء ، أي اتحاد الذات بالموضوع ، الارشاد ص ٤٨ — ٥١ ، ويحال في ذلك إلى النوبختي في « الآراء والديانات » مما يدل على أن الموضوع كله قد تحول إلى علم تاريخ الأديان أو مقارنة الأديان ابتداء من نقد العقائد ونقد الفكر الديني .

أدت الى ثورات شعوب وحركات نهضة ، واستعادت فعالية الله ، وانتهت عزلة العالم وسكونه . وهذا صحيح . ولكن هناك فرق بين حلول الائمة او روجه في الائمة او الصوفية وبين انطول العام للفكر في التاريخ . فطول الائمة حلول شئى ، طول شئى في شئى في حين أن الطول انعام في التاريخ طول معنوى ، واقرب الى الصورة الفنية منها الى الاتحاد الفعلى للروح في المادة . طول الائمة طول حقيقى في حين أن الحلول العام في التاريخ طول مجازى لا يعنى أكثر من توجيه الفكر للتاريخ ، وفاعلية الروح في الطبيعة . فالفكر لا وجود له الا بفعل التوجيه والروح لا وجود لها الا في فاعليتها . طول الائمة حلول فردى شخصى ، طول فرد في فرد أو شخص في شخص في حين أن الطول انعام في التاريخ حلول عام ، وتوجيه عام للفكر لمجرى التاريخ ، وأنظمة الحكم ، وأبنية المجتمعات ، وعلاقات الافراد بها في ذلك بناء الافراد . طول الائمة حلول أسطورى يتم في شعور الائمة بالخيال في حين أن الطول العام في التاريخ حلول ملحمى ، عملى علمى ، يتم في التاريخ بفعل الجماهير . فهو ليس مجرد افتراض حلول نظرى بل تحقيق الحلول العملى بالفعل . طول الائمة عجز عن تغيير الواقع ، ورغبة في الحصول على نصر بأى ثمن وعلى أى نحو في حين أن الطول العام في التاريخ تعبير عن قدرة الجماهير على التغيير والحركة ، وليس تعويضاً عن عجز أو رد فعل على هزيمة . فهو ليس عكوفاً على الذات بل انفتاح للذات على الخارج والاتحاد به . وبهذا المعنى قد يؤدى التنزيه من خلال الامر بالمعروف والنهى عن المنكر نفس الدور الذى يقوم به الطول في تثوير الجماهير وفي تحقيق الثورات في التاريخ .

٤ - التجسيم : والحقيقة أن تأليه الائمة والصوفية والحلول والاتحاد عند النصارى وكذلك التجسيم كل ذلك استطراد للوصف الرابع وهو المخالفة للحوادث الذى يبدأ بنفى هذه النظريات التى امتلأت بها كتب انفرق وان لم تذكر بهذا التفصيل في كتب العقائد .

ويظهر هذا الوصف في أول احصاء لوصاف الذات في عشر على

أنه نفى الجوهر ، كرابع صفة بعد الوجود والقدم والبقاء(٤٥١) ، أو
 خامس صفة بعد اثبات القدم والبقاء والوجود ونفى الجسم(٤٥٢) .
 كما يظهر نفى الجوهر على أنه ثانى وصف بعد نفى الجسم بعد أوصاف
 الوجود في دليلي الاحداث والامكان(٤٥٣) . كما يظهر نفى الجوهر بعد
 اثبات الوجدانية والقدم ثم ظهور الصفات السبع ثم نفى العرض
 والجسم(٤٥٤) . وينفى الجوهر على أنه ثالث نفى في التنزيه بعد الجهة
 والمكان والجسم ، وتنفى الجسمية في معرض الجدل حول الذات(٤٥٥) .
 وفي احد الاحصاءات للاوصاف يظهر نفى الجسمية على أنه خامس وصف
 للذات بعد الوجود والقدم والبقاء ونفى الجوهر(٤٥٦) . وقد ينتفى الجسم
 في معرض نفى التشبيه(٤٥٧) . ويبدو نفى الجسم كرابع وصف بعد اثبات
 القدم والبقاء والوجود مرتين ضد الباطنية والفلاسفة(٤٥٨) . وينفى
 الجسم بعد اثبات صفة الوجدانية والقدم وظهور الصفات السبع ونفى
 العرض(٤٥٩) . وينفى الجوهر والعرض والجسم بعد نفى الاتحاد
 والطول وقيام الحواث بالذات بعد نفى الشبه والشريك ، والكل بعد
 صفات المعانى السبع التى ظهرت بعد القدم والوجود(٤٦٠) . كما ينفى
 التحيز بعد اثبات أن ماهية الذات مخالفة لسائر الذوات وغير مشتركة
 وأنها مركبة رفضا للجسمية(٤٦١) . وتنفى الجسمية كأول وصف للذات
 بعد ادخال الوجود في دليل الحدوث والامكان(٤٦٢) . وتنفى الجسمية

(٤٥١) الاقتصاد ص ٢٣ — ٢٤ .

(٤٥٢) المسائل ص ٣٥١ — ٣٥٢ .

(٤٥٣) معالم أصول الدين ص ٣١ .

(٤٥٤) المواقف ص ٢٧٣ — ٢٧٤ ، النسفية ص ٦٢ .

(٤٥٥) الانتصار ص ١٠٧ — ١٠٨ .

(٤٥٦) أساس التقديس ص ١٥ — ٣٢ ، ص ٧٧ — ٧٩ .

(٤٥٧) الاقتصاد ص ٢٤ .

(٤٥٨) المسائل ص ٣٤٩ — ٣٥١ .

(٤٥٩) النسفية ص ٦٢ .

(٤٦٠) العضدية ج ٢ ، ص ١٦٢ .

(٤٦١) المحصل ص ٢٩ — ٣٠ .

(٤٦٢) معالم أصول الدين ص ٢٩ — ٣٠ .

وانجهة كثنائي وصف في التنزيهات بعد نفى المشاركة في الذات او الوجود .
فنفى الجسمية هو في نفس الوقت نفى للجهة (٤٦٣) . وينفى الجسم على
انه ثلثي وصف في التنزيهات بعد نفى الجهة والمكان (٤٦٤) . وينفى الجسم
كرابع وصف للذات بعد اثبات الوجود والقدم ونفى الحاجة (٤٦٥) ، او
بعد اثبات الوجود والقدم فقط (٤٦٦) . وقد ينفى الجسم مع رفض الثنوية
والجوهر والرد على انكار النبوة واثباتها والرد على انكار النسخ
واثباته (٤٦٧) . وتظهر لأول مرة صفة نفى الحد والنهاية عن الصانع ضد
انحسم الطبيعي ثم ينفى الحد في صفة لا محدود بعد اثبات الوجدانية
والقدم وظهور الصفات السبع ثم نفى العرض والجسم والجوهر (٤٦٨) .
وقد يظهر نفى التبعض والتجزئ والحد والنهاية حتى بعد نهاية موضوعات
التوحيد وظهور موضوعات العدل (٤٦٩) .

ويلحق بنفى الجوهر نفى العرض لما كانت الجواهر لا تتعري عن
الاعراض ولما كانت الاعراض لا توجد الا في الجواهر . ويبدو نفى
العرض على انه ثالث وصف لله بعد الوجدانية والقديم ، وبعد ظهور
الصفات السبع بعد القديم وقبل نفى العرض (٤٧٠) ، كما يذكر استحالة
كونه عرضا في معرض نفى الجهات والمحاذيات بعد بدء التوحيد باثبات
الوجدانية ونفى الجسم (٤٧١) . ويظهر نفى العرض مع نفى انجوهر
والجسم والجهة بعد نفى الشبه والشرك (الطول والاتحاد) ، والكل

(٤٦٣) طوابع الانوار ص ١٥٧ .

(٤٦٤) المواقف ص ٢٧٣ — ٢٧٥ .

(٤٦٥) شرح الاصول الخمسة ص ٢١٦ — ٢٣٠ .

(٤٦٦) المحيط ص ١٩٨ — ٢٠٢ .

(٤٦٧) التهيد ص ١٤٧ — ١٥٢ ، اصول الدين ص ٧٣ .

(٤٦٨) النسفية ص ٦٣ .

(٤٦٩) العضدية ج ٢ ، ص ٢١٧ .

(٤٧٠) النسفية ص ٦١ .

(٤٧١) الشامل ص ٥٤٢ — ٥٤٣ .

بعد صفات المعانى السبع التى ظهرت بعد اثبات القدم والوجود (٤٧٢) .
ونفى الجسم (٤٧٣) . وفى أول احصاء لوصاف الذات فى عشرة يظهر نفى
العرض على أنه سادس وصف بعد الوجود والقدم والبقاء ونفى الجوهر
ونفى الجسم . ويظهر نفى العرض على أنه خامس وصف بعد اثبات
الوجود والقدم ونفى الحاجة ونفى العرض (٤٧٤) .

وقد تتخصص الصفة أكثر من الجسم . فكما أنه ليس جسما فانه
أيضا ليس بدنا أى جسما حيا من لحم ودم لان البدن موضوع للفناء
و « الله » أعظم من كل البناء الانسانى وأجل منه ولا يوصف بالصورة
أو الأعضاء وليس فيه تركيب أو تحيز وكل امارات الحدوث ، وليس
محدودا أو له نهاية ، ولا يعد ولا يحصى لانه خال من أية كميات متصلة
أو مقادير منفصلة . وليس متبعضا ولا متجزئا وليس متناهيًا (٤٧٥) .
ولما لم يكن جسما فانه لا يكون مدركا بالحواس فلا يكون حارا أو رطبا
أو يابسا أو طريا لانه ليس جسما تحول الى جسم أو الى الشعور أو
مادة مصمتة تحولت الى مادة حية فى الشعور الخالص (٤٧٦) . وهو غير
محدود لا متناه ، فالحدد والتناهى من صفات النقص ولا يتصل بالمحدود
المتناهى . وهنا يبدو أن التنزيه هو الجامع لكل الاتجاهات : التآليه
والطول والاتحاد والتجسيم والتشبيه (٤٧٧) . التنزيه هنا يتعدى الحدود

(٤٧٢) العضدية ج ٢ ، ص ١٦٢ .

(٤٧٣) المواقف ص ٣٧٣ .

(٤٧٤) الاقتصاد ص ٢٤ — ٢٥ ، شرح الاصول الخمسة ص ٢٣١ —
٢٣٢ ، المحيط ص ٢٠٢ — ٢٠٨ .

(٤٧٥) مقالات ج ١ ، ص ٢١٦ ، الانتصار ص ٢٠٧ ، الفرق ص
٣٣٢ — ٣٣٣ ، النسفية ص ٦٢ — ٦٣ ، التفتازانى ص ٦٢ — ٦٣ ،
العضدية ج ٢ ، ص ١٦٢ ، الدوائى ج ٢ ، ص ١٦٢ ، التحقيق التام ص
٨٤ ، أصول الدين ص ٧٠٦ .

(٤٧٦) مقالات ج ١ ، ص ٢١٦ .

(٤٧٧) مثلا عند بعض الروافض أنه ليس بجسم ولا بصورة ولا يشبه
الاشياء ولا يتحرك ولا يسكن ولا يماس مقالات ج ١ ، ص ١٠٥ ، وعند
=

ويرفض التقسيم ، ويكسر القيود ، ويتحرر من كل قيد . يقوم الشعور فيه بعملية التحرر هذه عن طريق تعالى المستر (٤٧٨) . وليس المهم في كل ذلك هو الحجج العقلية التي تكرر أدلة الحدوث بل المهم هو الانتهاء الى نقطة اتفاق وهي رفض التجسيم والتشبيه على أنها مواقف يرفضها الشعور ويقف منها موقف السلب .

(١) **البدن** : اذا قل التآلية درجة ، واذا غاب الشخص التاريخي

الذى يستخدم كنقطة بداية للتآليه او كمشجب تعلق عليه العواطف والانفعالات الانسانية حدث التجسيم اى تصوير الله فى صورة بدن او جسم او شىء ، لا بدنا بعينه ، بدن على او ابدان بنيه او بدن الامام بل اى بدن يكفى انه بدن الانسان ، فالله لا يمكن تصويره الا على صورة انسان ، اى انسان ، الانسان العام دون اى تعيين للاطراف . وهنا لا يكون الحديث عن الامام بالذات بل عن اى بدن . وقد يكون انسانا بلا جسم ، تكفى صورة الانسان (٤٧٩) . فلا يحتم القول بالبدن القول

=

زهر الاثرى انه ليس بجسم ولا محدود ولا يجوز عليه الحلول والمماسه ، مقالات ج ١ ، ص ٣٢٦ ، وعند المعتزلة لا تحيط به الاقطار ، ولا يحول ولا يزول ولا يتغير ولا ينتقل . وعند أبى الهذيل انه ليس بجسم ولا بذى صورة ولا حد ، الانتصار ص ٥ ، ص ٨ ، مقالات ج ١ ، ص ٣٢٦ .

(٤٧٨) مقالات ج ١ ص ٢١٦ ، الفرق ص ٢٣٣ ، الانتصار ص ١٠٧ .

(٤٧٩) هذا هو رأى بعض الروافض واحدى الروايات عن هشام

ابن سالم الجوابلى ، مقالات ج ١ ، ص ١٠ ، ص ٢٥٩ ، وعند شيطان الطاق الله ليس جسما على صورة انسان ، الفرق ص ٢١٦ ، وفرقتة النعمانية (أصحاب محمد بن النعمان أبى جعفر الاحول الملقب بشيطان الطاق والشيعية تقول مؤمن الطاق) وافقت هشام بن الحكم ان الله على صورة انسان دون أن يكون له جسم ، وقد ورد فى الخبر أن الله خلق آدم على صورته وعلى صورة الرحمن ولا بد من تصديق الخبر ، الملل ج ٢ ، ص ١٣٧ ، مقالات ج ١ ، ص ٢٥٨ ٢٥٩ ، ويشكك الجوينى فى صحة الحديث بأنه غير مروي فى الصحاح وسبب نقله ما روى أن رجلا كان يلطم عبد له حسن الوجه فنهاه الرسول وقال « ان الله . . » والهاء راجعة على العبد المنهى عن ضربه أو الى آدم نفسه . الارشاد ص ١٦٣ — ١٦٤ ، أما ابن حزم والبغدادى فانهما يؤولان الحديث وكذلك آية

=

بالتجسيم . فقد يحدث التشبيه دون التجسيم . حيثئذ يكون المعبود انسانا دون تعيين أو تجسيم ، يكون « الله » على صورة انسان دون أن يكون له لحم ودم . الانسان هنا هو الانسان من حيث هو انسان ، الانسان الانطولوجي الخالص . وقد يظهر التجسيم في صورة المجوف والمصمت . فالمصمت صورة للملاء والرزانة والثقل والعظمة كالجبيل وكرة الحديد ، وهي احدى الصور الدينية « الله الصمد » . والاجوف صورة للخلاء والشفافية والخفة والطهارة والعلو والصعود ، وهو تجسيم للتنزيه أو تنزيه للتجسيم ، صورة انسانية خالصة . الجزء الاسفل محل للشهوات والفرائز ، والجزء الاعلى مجوف محل للحكمة والمعارف العقلية سواء كان البدن حيا أم ميتا ، له أعضاء أم ليس له أعضاء (٤٨٠) .

ولكن الغالب أن الجسم بدن ، ذو أعضاء ، أطراف وحواس مثل أطراف وحواس الانسان مثل اليد والرجل والانف والاذن والعين والفم .

« لقد خلقنا الانسان في احسن تقويم » بأن ذلك لا يعنى أن الله على صورة انسان بل أن الله خلق الانسان في احسن صورة وهده ، أو تحولا في الارحام وتطورا حتى اخرجته . أصول الدين ص ٧٥ — ٧٦ ، الفصل ج ٢ ، ص ٤٩ ، أما الرازى فانه يرد القول بتأليه الانسان الى الاثر اليهودى فقد كان أكثر اليهود مشبهة تعلم منهم الرافضة مثل بيان بن سميان وأبو هشام بن الحكم وهشام بن سالم ويونس بن عبد الرحمن القمى ، وأبو جعفر الاحول (شيطان الطاق) ، اعتقادات فرق ص ٦٣ — ٦٤ .

(٤٨٠) يرى هشام بن سالم الجواليقى أن معبوده على صورة انسان وأن نصفه الاعلى مجوف ونصفه الاسفل مصمت ، الملل ج ٢ ، ص ١٣٥ ، الفرق ص ٢٥٧ ، كذا يرى داود الجواربى ومقاتل بن سليمان معبودهما جثة لها أعضاء وجوارح ولكنه مصمت ، مقالات ج ١ ، ص ٧٢ ، ص ١٢٤ ، ص ٢١٤ ، ص ٢٥٨ — ٢٥٩ ، أصول الدين ص ٧٤ — ٧٥ ، وعند داود الجواربى ومقاتل بن سليمان الله جسم ، جثة على صورة انسان ، الملل ج ٢ ، ص ٦ — ٧ .

وقد يزيد البعض كل شيء الا اللحية والفرج (٤٨١) . « الله » بدت له اطراف ووجه وعينان ويدان ورجلان وجوارح وأعضاء ، وله حواس خمس (٤٨٢) . وتتفاضل أجزاء البدن فالوجه أفضل ما في البدن ، وإذا هلك البدن فإن الوجه يظل خالداً (٤٨٣) . فالوجه هو الذى يحمل العلامات المميزة للإنسان ، وهو الذى يؤخذ كعلاقة له في الصورة للتعرف على الشخص ، وهو الذى يتغنى به المحبوب ، ويصف به وجه الحبيب ، حسنه وجهه ، ويتمنى رؤياه . وفي بعض الاحيان يكون أفضل ما في البدن هو الرأس أى المكان الذى به الوجه لان الرأس بها حياة البدن ، بها الوجه المعنوى ، وبها مراكز الحس والحياة ، بل هو شرط الحياة (٤٨٤) .

(٤٨١) يحكى عن داود الجواربى ونعيم بن عماد المصرى وغيرهما من اصحاب الحديث انه تعالى ذو صورة وأعضاء . ويحكى عن داود انه قال : اعفوني عن الفرج واللحية واسألوني عما وراء ذلك فان في الاخبار ما يثبت ذلك . الملل ج ٢ ، ص ١٣٧ ، اعتقادات فرق ص ٦٥ — ٦٦ ، الفرق ص ٢٢٨ .

(٤٨٢) هذا هو رأى المجسمة بوجه عام ، مقالات ج ١ ، ص ٢٦٥ — ٢٦٦ ، ويرى هشام بن سالم الجواليتى أن الله ذو حواس كحواس الانسان ، له يد ورجل وعينان ، وأذن وأنف وفم ، يسمع بغير ما يبصر به ، حواسه متغايرة ، الفرق ص ٦٩ ، ويرى المغيرة بن سعيد أن الله رجل له من الاعضاء والخلق مثلها للرجل ، مقالات ج ١ ، ص ٧٢ ، وحكى عن بعض الرافضة انها وصفت معبودها بصفة الاجسام المحدثه فزعمت انه صورة وجوارح وآلات ، الانتصار ص ١٤٦ ، وقالت النابتة ان الله خلق آدم على صورته وانه يضحك حتى تبدو نواجذه ، الانتصار ص ١٤٤ — ١٤٥ ، ويحكى عن قوم من النساك أنهم يجوزون على الله المعانقة واللامسة والمجالسة في الدنيا . ومنهم من يرى أنه ذو أعضاء وجوارح وأبعض ولحم ودم على صورة الانسان ، له ما للإنسان من الجوارح ، مقالات ج ١ ، ص ٣١٩ ، ويرى داود أن معبوده جسم له لحم ودم وجوارح وأعضاء من يد ورجل ورأس ولسان وعينين وأذنين ، الملل ج ٢ ، ص ٢ — ٧ ، الفرق ص ٣٣٢ — ٣٣٣ .

(٤٨٣) يرى بيان أن معبوده على صورة أنسان عضواً فعضواً ، جزءاً فجزءاً ، يهلك كله الا وجهه لقوله « كل شيء هالك الا وجهه » الملل ج ٢ ، ص ٧٩ ، مقالات ج ١ ص ٦٦ ، الفرق ص ٢٢٦ ، ص ٢٣٧ ، أصول الدين ص ٧٣ — ٧٤ ، ص ٨١ .

(٤٨٤) يرى المغيرة بن سعيد أن معبوده رجل من نور على رأسه تاج ، مقالات ج ١ ، ص ٧٢ .

فالحياة بلا أطراف ممكنة ولكن الحياة بلا رأس مستحيلة . الحياة بأطراف صناعية ممكنة ولكن الرأس لا يمكن استبداله . وصورة الرأس معروفة في تاريخ الأديان ، فرأس المسيح يمثله البابا ، وأرس بولص تخرج ثلاث مرات اثباتا للتثليث ، وفي الأمثلة الشعبية القسم بالرأس . وفي الصور اللغوية رأس الشيء قمته وأساسه وصلبه . وفي التصور الشعبي قيمة العضو الجنسي للذكر ليس فقط في الطول بل في الرأس . وفي بعض الأحيان يكون أفضل ما في البدن هو الجوف إشارة إلى القلب أو الروح (٨٥) . فالجوف يرمز إلى الداخل ، الداخل أكثر قيمة من الخارج ، وهو صورة للسر والباطن والمختبئ . الجوف مصدر للحكمة وهو منبع العلم . وقد يكون الحديث عن البدن بلغة مكشوفة . فلا حرج في الحديث عن العورة والاستدارة ، ولا حياء في البدن (٨٦) . وهنا يلتقى التجسيم مع الأدب الصوفي في استعمال الأسلوب المكشوف أحيانا في التعبير عن الله ذاتا وصفاتا وأفعالا . ولو كان الجسم فنانين لا عطونا لوحات عديدة أو تماثيل عدة تمثل جمال البدن بجميع أعضائه ، ولو كانوا أدباء لا عطونا نماذج رائعة من الأدب المكشوف في المسرح أو السينما أو الرواية . وأحيانا لا يوصف البدن وحده عاريا بل يوصف بلباسه فيكون المعبود إنسانا في أبهى حلة وأروع زينة . وأحلى الأبدان هو البدن الملوكي ، وأحلى ما يزينه هو التاج (٨٧) . فالتاج كمال للرأس وزينة لها ، وتأكيد لاهية صاحبها ودور شخصها في الرئاسة . وقديما طالما تقاطلت المجتمعات والأسر من أجل التاج ، وطالما كان التاج مطمعا للطامعين وسببا لاغتيال الآباء والأبناء وذوى الأرحام ، وموضوعا خصبا للأدباء عامة ولكتاب المسرح خاصة « في سبيل التاج » .

(٨٥) يرى المغيرة بن سعيد أن الله له قلب تنبع منه الحكمة ، مقالات ج ١ ، ص ٧٢ ، الفرق ص ٢٢٧ ، المال ج ٢ ، ص ٦ — ٧ .
 (٨٦) يرى المغيرة أيضا أن معبوده ذو أعضاء ، وأعضاؤه على صور حرف الهجاء ، الألف منها مثال قدميه ، والعين على صورة عينيه ، وشبه الهاء بالفرج والعورة ، مقالات ج ١ ، ص ٧٢ ، الفرق ص ٢٢٦ ، ص ٢٣٩ ، اعتقادات فرق ص ٦٥ — ٦٦ .
 (٨٧) يرى المغيرة كذلك أن معبوده رجل من نور على رأسه تاج ، مقالات ج ١ ، ص ٧٢ .

وقد يكون الجسم بلا حياة ، جثة هامدة ، جثة انسان من لحم ودم وشعر وعظم (٤٨٨) . ويبدو هنا أن التجسيم مجرد صورة فنية من صنع الشعور أو الخيال دون تطبيق لقواعد المنطق أو لقوانين العقل . كيف يكون المعبود جثة بلا حياة وهو رمز الحياة ؟ وكيف تكون الجثة بلا حياة ولها في نفس الوقت أعضاء لان انعدام الحياة يؤدي الى تحلل الجسم وتاكل الاعضاء ؟ كيف تتقلب صورة الثبات على صورة الحركة ؟ هل هذه صورة الزعيم القاتل المسجى تعبر عن رعب الجماعة ؟ أم أنها صورة الزعيم القوى نظرا اليك عملا ، القادر على العمل بالاطراف ، والكلام باللسان ؟ قد يشير ذلك الى مبلغ الحب الذي توليه الجماعة للزعيم الشهيد أو الصوفي لله فيتمثله اما بشرا سويا ، جسدا للعناق والملازمة والمجاورة في الدنيا أو للتأمل والبكاء والنواح والتحنيط والتخليد ثم العبادة والتأليه . وقد تعقد التشبيهات للانسان ككل فلما أن يكون المعبود شابا امرد جعدا قططا أو شيخا أشعث الرأس (٤٨٩) .

وأحيانا يكون البدن بلا لحم أو دم أو عظم . وفي هذه الحالة يكون من نور ساطع بياضا . ثم يتجسم النور درجة ويصبح للمعبود وفرة سوداء وقلبا تنبع منه الحكمة حتى تكتمل الالوان ويظهر التقابل بين الابيض والاسود (٤٩٠) تجسيدا للنور والظلمة . وهذه الشعرة السوداء

(٤٨٨) يرى داود الجواربي ومقاتل بن سليمان أن المعبود جسم ، جثة على صورة انسان ، له لحم ودم وشعر وعظم ، وله جوارح وأعضاء من يد ورجل ولسان ورأس وعينين مقالات ج ١ ، ص ٢١٤ .

(٤٨٩) الدواني ج ٢ ، ص ١٦٢ ، غاية المرام ص ١٨٠ .

(٤٩٠) يرى هشام بن سالم الجواليقي أن معبوده على صورة انسان ولكن ليس بلحم ولا دم بل نور ساطع بياضا ، ائفرق ص ٦٩ ، ص ٢٢٧ ، مقالات ج ١ ، ص ١٠٤ — ١٠٥ ، الملل ج ٢ ، ص ١٣٥ ، اعتقادات نبرق ص ٦٤ — ٦٥ ، العضدية ج ٢ ، ص ١٦٢ ، مقالات ج ١ ، ص ٧٢ ، ويرى أن لمعبوده وفرة سوداء وأنه نور أسود وبقية نور أبيض ، الفرق ج ٦٩ ، وقال شيطان الطاق أن الله نور على صورة انسان ، الملل ج ٢ ، ص ١٣٧ ، وقال فريق من الرفضية أن رب العالمين ضياء

نور اسود . والنور مادة أشرف من الشعر ، وأكثر شفافية واثارة للخيال . ومع ذلك لا تجوز عليه الحركة والانتقال لان الثبات أكثر عظمة من الحركة . النور هو التاليه من خلال الضوء ، فالضوء أكثر الاجسام الطبيعية شفافية وأسهلها في الرؤية . النور مادة ولا مادة ، يجمع بين التجسيم والتشبيه والتنزيه . وهى المادة المختارة لتشخيص الالهة ولتصوير الله كما هو حادث عند الصوفية . ولغة النور والظلمة موجودة في كل دين ، ترمز الى الخير والشر ، ويتجسدان في الهين كما هو الحال في الماتوية والزرادشية . والنور في الصور الدينية شائع في الفن الدينى ، فترسم المسيح او امه يحيط براسه هالة من نور . وفي الفن المصرى القديم ترمز أشعة الشمس ونورها للوجود الالهى . وفي الماثورات الشعبية يحيط النور بالملك وبالقديس ، ويستعمل في لغة الترحاب ، ويحل بقدم القريب او الصديق ، ويهل بدنو الحبيب ، ويقترب مع شهر الصيام . وكما يكون النور خالصا بلا اجسام ولا ابدان فانه قد يتجسم ويصبح

=

خالص ونور بحث وهو كالمصباح الذى من حيث ما جئته يلقاك بأمر واحد . وليس بذى صورة ولا أعضاء ولا اختلاف في الاجزاء . وعند المغيرة بن سعيد المعبود رجل من نور . وعند بيان بن سميان انه انسان من نور على صورة انسان ذى أعضاء ، وهو رجل من نور يفنى كله الا وجهه ، الفرق ص ٢٢٦ ، ص ٢٣٧ ، وعند القرامطة الديلم (الرافضة) أن الله نور علوى لا تشببه الانوار ولا يمازجه الظلام تولد من النور العلوى النور الشعشعائى فكان منه الانبياء والائمة بخلاف طبائع الناس ، وتولد منه نور ظلامى وهو النور الذى في الشمس والقمر والكواكب والنار والجواهر الذى يخالطه الظلام وتجوز عليه الانات والنقصان ، وتحل عليه الالام والافصاف ، ويجوز عليه السهو والغفلان والنسيان والسيئات والشبهوات والمنكرات . تولد الخلق كله من القديم البارى وهو النور العلوى ، التنبيه والرد ص ٢٠ ، وقال اصحاب التناسخ أن الله نور على الابدان والاماكن ، التنبيه والرد ص ٢٢ . وقالت الجارودية وهم من الغالية ان الله نور . التنبيه والرد ص ٢٣ ، وقد اعتمدوا على النقل مثل « الله نور السموات والارض » الفصل ج ٢ ، ص ١١ — ١٢ ومعنى الآية عند أهل السنة الله هادى السموات والارض ، وهو خالق النور ، والنور ليس جسما والله يضرب الامثال للناس ، بحر الكلام ص ١٩ ، الارشاد ص ١٥٨ .

نارا تعبد(٤٩١) . وقد يقوى النور فيصبح نارا ، منها مادة الخلق ، وتسج حولها أسطورة من أساطير الخلق قائمة على تعارض النور والظلمة وعلى درجاتها متفاوتة ، ويصبح المعبود أكثر درجات النور شفافية تعظيما له واجلالا ، وذلك في مقابل الظلمة التي تطرا عليها الآفات . الحق في مواجهة الباطل ، والعدل ضد الظلم ، وهو الموقف السياسى الذى توجد فيه جماعة الاضطهاد .

وقد يكون السبب فى التجسيم الرغبة العارمة فى الحصول على الشيء الضائع ، والانكباب على الحس ، ومد اليد للقبض على الموجود . فمن يضع منه الامام ينكب على بدنه كبكاء الانسان على فقد عزيز وارثائه على جثته ، وتشبته بنعشه ، وكتيسك الام بثياب الابن ، وكتشبت امرأة العزيز بثياب يوسف . والضائع يذهب يمينا ويسارا ، ويمسك بأى شىء رغبة فى الاستقرار والهدوء . وفى الحضارات المجاورة لنا الآن التى بدأت برفض كل الموروث لجأت الى الحس والتجربة من أجل تجسيم الحقيقة الضائعة أو المرفوضة(٤٩٢) . ومن الطبيعى أن تكون الصورة المثلى للتشبيه هى صورة الانسان لطبيعة الصلة بين الانسان والله . فالانسان بطبيعته لا يدرك الاشياء الا طبقا لتكوينه ، ولا يدرك العالم الا عالما انسانيا ، فاذا عظم عظم الانسان مضخما الى الحد الاقصى . وقد ساعد الخبر على ذلك . اذ أن الخبر يؤكد نفس المعنى وهو « أن الله خلق آدم على صورته ومثاله » . لذلك لا يفترق الشيعة عن أهل السنة فى اثبات التجسيم بالرغم من اختلاف الدوافع ، جماعة الاضطهاد عند الشيعة والخبر الحرقى عند أهل السنة ، والخلاف بينهما هو فى الدرجة لا فى النوع . وبالرغم من التجسيم الا أنه يبدو أحيانا أن المعبود

(٤٩١) هذا هو رأى غريق من الباطنية ينبغى ان تجبر المساجد كلها وأن يكون فى مسجد كل مجرة يوضع عليها الند والعود فى كل حين . وقد زين البرامكة للرشيد أن يتخذ فى جوف الكعبة مجرة يتبرخ عليها العود أبدا وقطع كل يد أو لسان يطفىء النار ، الفرق ص ٢٨٥ — ٢٨٦ .

(٤٩٢) هذا ما حدث بالنسبة للحضارة الاوروبية فى صورتها الحديثة ، وهو موضوع القسم الثانى من « التراث والتجديد » ، (موقفنا من التراث الغربى » .

جسم لا كالأجسام ولحم لا كاللحوم ودم لا كالدماء وكذلك في سائر الصفات لا يشبه شيئا من المخلوقات ولا يشبهه شيء (٤٩٣) ، مما يدل على أن التجسيم هو البداية ولكن قد يكون التنزيه هو النهاية ، وأن التجسيم هو الموقف العارض وأن التنزيه هو الموقف الدائم بصرف النظر عما إذا كانت أمثال هذه العبارات المثبتة والمنفية لنفس الشيء تدل على شيء .

(ب) الجسم : ويتدرج التجسيم من صورة البدن ذى الجوارح والاطراف الى صورة الجسم ، أى جسم ثم الى صورة الشيء ، أى شيء . تكبر صورة البدن وتصبح جسما مجسما وتختلف تصورات الجسم . فمرة يكون جسما ذا أبعاد ثلاثة ، ومرة يكون جسما قابلا للقسمة وللإجتماع والافتراق ، ومرة جوهرًا قابلا للاعراض . ولكن التصور الذى استقر هو الجسم ذو الأبعاد الثلاثة فهو الاقتر على التصوير فى حين أن القسمة تنفيت وتصغير ، والجوهر القابل للاعراض تصور طبيعى ، وكلاهما دخل من قبل فى أدلة اثبات الصانع (٤٩٤) . الجسم له أبعاد ثلاثة : الطول والعرض والعمق ، انتقالا من بدن الانسان الى جسم الطبيعة ، ومن الجسم البشرى الى الجسم الكونى (٤٩٥) . المجسم أكثر عظمة من المسطح . وفى الحياة اليومية يوصف الغبى بالسطحية والذكى بالعمق . وفى حضارات أخرى مجاورة أمكن تجاوز المسطح فى الرسم والسينما الى

(٤٩٣) هذا هو رأى داود الجواربى ، وكذلك مقاتل بن سليمان بقولها ان الله جسم وأن له جمجمة وأنه على صورة الانسان من لحم ودم وشعر وعظم وله جوارح وأعضاء من يد ورجل ورأس وعينين مصمت ، وهو مع هذا لا يشبهه غيره ولا يشبهه غيره ، الملل ج ٢ ، ص ٧٦ ، مقالات ج ١ ، ص ٢١٤ .

(٤٩٤) مقالات ج ١ ، ص ٢٢٤ .

(٤٩٥) برى هشام بن الحكم أن الله جسم محدود له نهاية ، عريض عميق طويل ، طوله مثل عرضه ، وعرضه مثل عمقه ، لا يوفى بعضه على بعض . ولم يعن طولًا غير الطويل لأنه ما لم يكن كذلك لدخل فى حد الثلاثى . مقالات ج ١ ، ص ٢٠٣ ، ص ٢٥٧ ، الفرق ص ٦٥ ، ص ٢٢٧ ، ودعا ابن كرام الى تجسيم معبوده ، وأن له جسما ، وأن له حدا ونهاية من تحته ، والجهة التى لا يلاقى منها عرشه ، الفرق ص ٢١٦ ، ص ٢٢٨ ، غاية المرام ص ١٨ .

التكيفية والسينما المجسمة . كما أمكن في الرياضيات صياغة هندسة أخرى غير مسطحة وهى الهندسة اللاقليدية . وفى الحساب يكون حساب الاحجام أكثر تعقيدا من حساب المسطحات . وفى الطبيعيات أمكن ادخال الزمان كبعد ثالث للظاهرة الطبيعية . الأبعاد الثلاثة اذن أكثر تجسيدا للروح من الاجسام ذات البعدين ، فالاجسام أعمق من المسطحات . والأبعاد الثلاثة متساوية . فالتساوى أكثر اتساقا من الاختلاف ، وأكثر رونقا من اللاتساوى . لذلك كان المعبود عند البعض رياضيا ، علة الاتساق فى الطبيعة . الأبعاد المتساوية تعبير عن التآلف والانسجام وهما من مقولات الروح . التساوى هو الصورة المثلى فى الرياضة . فالمثلث المتساوى الاضلاع رمز للتجانس الرياضى . هذا التآلف والانسجام كما هو معروف فى تاريخ الرياضة عند القدماء ، الهنود واليونان وعند بعض الفلاسفة المحدثين ، تعبير عن المعانى الروحية والاذواق الدينية والعواطف الالهية (٤٩٦) . كذلك يرى البعض ان هذا التصور مجرد صورة فنية للتعبير عن عواطف التآليه دون ان تصف شيئا فى الواقع (٤٩٧) .

وأحيانا يدخل المقدار لقياس الجسم فيكون المعبود سبعة أشبار بشبر نفسه ، له قدر من الاقدار فى طوله وعرضه وعمقه لا يتجاوز (٤٩٨) . والمقدار مقولة كمية تتفق مع الجسم . وقد اختير المقياس سبعة لما فى

(٤٩٦) هولبينتز ونظرياته عن الانسجام المسبق L'harmonie Pré-établie والاشارة اليه لا تعنى أية مقارنة مع الحضارة الاوروبية بل تستخدم فقط كمخزون نفسى وحضارى معاصر فى وعينا الحضارى الآن . أنظر القسم الثانى من « التراث والتجديد » ، « موقفنا من التراث الغربى » . (٤٩٧) قال البعض ان طوله مثل عرضه على المجاز دون التحقيق ، مقالات ج ١ ، ص ١٠٢ .

(٤٩٨) يرى هشام بن الحكم ان معبوده له قدر من الاقدار ، سبعة أشبار بشبر نفسه ، مقالات ج ١ ، ص ١٠٢ ، ص ١٠٤ — ١٠٥ ، ص ٢٥٧ ، الفرق ص ٦٥ ، ص ٢٢٧ ، الدوائى ج ٢ ، ص ١٦٢ ، الملل ج ٢ ، ص ١٢٣ — ١٣٤ . ويعلل الرازي هذا المقدار لانه اقرب الى الاعتدال من سائر المقادير ، اعتقادات فرق ص ٦٤ ، أصول الدين ص ٧٠٠ ، الفرق ص ٣٣٢ .

العدد من رمز معروف في الاتجاهات الغنوصية سواء في حضارتنا القديمة عند الاسماعيلية والباطنية والصوفية بوجه عام أو في الحضارة اليونانية عند الفيثاغورية أو في الفكر المسيحي في رؤيا يوحنا وفي الاتجاهات الاشراقية . ولكن ما هو شبر النفس ؟ يبدو في المقدار تداخل المقياس الانساني « سبعة » مع المقياس الالهي « شبر نفسه » حتى يظل التجسيم مفتوحا على التنزيه ، والمحدود متصلا باللامحدود . قد يكون ذراعا أو ميلا ، « وان يوما عند ربك كآلف سنة مما تعدون » (٢٢ : ٤٧) . وقد يكون المعبود عند البعض الآخر أحسن الاقدار ، فهو ليس بالعظيم الجاني أو القليل القمي (٤٩٩) . فالذي يحدد مقدار الجسم هنا هو الكمال الذي يفرض على الجسم مقداره كما أن الذي يحدد عدد التواتر عند الاصوليين هو اليقين الحاصل منه والذي يسببه الخبر ، وكما أن الذي يحدد الاستقراء التام عندهم هو المعنى في الاستقراء المعنوي . فالكمال الحسي بديل عن الكمال المعنوي . والاحساس بالكمال هو أيضا احساس بالوسط المناسب ، وهو احساس رياضي عبر عنه قدماء اليونان بالوسط الذهبي ، وسموه فضيلة الاعتدال (٥٠٠) . وقد يكون للمعبود جسم له مقدار في المساحة دون أن ندري ذلك القدر وذلك لان التعيين تورط في التجسيم في حين أن مجرد التشبيه أو الاتجاه نحو التعيين يحفظ التوازن بين التشبيه والتنزيه (٥٠١) . ويحدد البعض الآخر المساحة بالاتجاه فيجعلها بلا نهاية ولا غاية ولكنها مفدة في الجهات الست ، أو مماثلا للفضاء (٥٠٢) . حينئذ يقترب التجسيم من التشبيه درجة ، ومن ثم لا يقع عليه اسم جسم أو

(٤٩٩) هذه هي احدى مقالات المجسمة ، مقالات ج ١ ، ص ٢٥٨ .

(٥٠٠) الاشارة الى اليونان هنا لا تعني الاحالة الى حضارة غريبة وذلك لانهم أصبحوا أحد روافد الفكر الاسلامي القديم ، كما أصبحت بعض جوانب الحضارة العربية الحالية أحد روافد الفكر الاسلامي الحديث .

(٥٠١) هذه هي مقالة الرافضة بوجه عام التي ترى المعبود جسما ذا قدر وهيئة وصورة وحد ، يسكن ويدنو ، ويبعد ويخف ، ويثقل وينتقل ، الانتصار ص ٥ — ٨ .

(٥٠٢) هذه احدى مقالات المجسمة دون تحديد للفرقة ، مقالات ج ١ ، ص ٢٥٨ .

طول أو عرض أو عمق أو هيئة أو قطب . وإحيانا يؤخذ العالم كله كمقياس ، ويكون المعبود مساحته قدر مساحة العالم ، وهو تورط كلّي في الكم . لذلك يستدرك البعض ويجعل مساحته أكثر من مساحة العالم لأنه أكبر من كل شيء حفاظا على التوازن بين التشبيه والتنزيه . وقد ينأزع التنزيه تصور الجسم فيصبح موجودا في كل مكان . ويبدأ تحديد الجسم خارج الاثبات السبعة والوسط المتناسب ومساحة العالم الى كونه أكبر من العالم أو موجودا في كل مكان (٥.٣) .

ولما كانت الاستدارة إحدى صور الخلود كان المعبود كاللؤلؤة المستديرة . فالدائرة تحتوى على التناهي واللاتناهي معا . وهى انسب صورة للجمع بين المادة والصورة . فهى متناهية لأنها محدودة داخل المحيط ولا متناهية لأنه يمكن تتبع المحيط الى ما لا نهاية إذ أنه لا أول له ولا آخر . وتتجسم الدائرة في العجلة . فهى متناهية لأنها محدودة بالمحيط ولا متناهية في اللف والدوران إذ أنها تتحرك وتور الى ما لا نهاية . الدائرة هنا تفضل الخط لان الخط يمكن أن يكون صورة للتناهي إذ يمكن مده من الطرفين الى ما لا نهاية ولكنه أيضا يكون صورة للتناهي لأنه يضم مساحة . وقد أخذت صورة الدائرة عند الفلاسفة كأفضل صورة تعبر عن صلة الله بالعالم ولحل مشكلة قدم العالم وحدوثه فجعلوا « الله » لباسا والعالم دائرة حتى يكون الله منفصلا عن العالم ومتصلا به في آن واحد . فالخط لا نهائى في حين أن محيط الدائرة متناه . وحتى يشارك العالم « الله » على الأقل في صفة واحدة هي أزلية الحركة . كان التصور الدائرى في التاريخ القديم عند قدماء الشرقيين وقدماء اليونان وحتى عند ابن خلدون في حضارتنا القديمة وعند بعض الفلاسفة المعاصرين في الحضارة المجاورة (٥.٤) هو أفضل تصور يمكن التعبير به عن البدء ثم العود على البدء وتفسير التاريخ في حلقات متصلة تبدأ وتعود سواء كانت تبدأ من الصفر أو تحتوى بداخلها على عنصر تقدم في صورة حركة

(٥.٣) مقالات ج ١ ، ص ٢٠٣ .

(٥.٤) هو نيتشة في فكرة العود الأبدى . L'éternel retour

لولبية ، وفي الأمثلة الشعبية « تدور الدائرة » أو « تدور عليه الدوائر » أو « ودارت الايام » تمثل صورة القدر الذى لا مفر منه وبالتالي تكون الحقيقة فى الحس الشعبى أيضا دائرية .

ولما كانت الاجسام المشعة أكثر شفافية من الاجسام المعتمة كانت الروح اقرب الى النور منها الى الظلام ، ولكنه نور السباتك حتى لا يضحى بالجسم فى سبيل الاشعة . وبالتالي تتحد لغة النور ولغة الجسم باتحاد الشيء والشعور ، الشيء المعتم والشعور المضيء فيصبح المعبود جسما شفافا أو سبيكة صافية أو جسما نورانيا أو لؤلؤة مضيئة . وقد تتغلب لغة النور على لغة الجسم فيكون المعبود نورا خالصا من غير بدن ولا جسم ، نورا ساطعا ليس على أية صورة (٥.٥) . ولغة النور الخالص هى اللغة المفضلة عند الصوفية ، وهى لغة تجمع بين التجسيم والتنزيه . فالنور جسم شفاف . وبالتالي ف لغة النور ليست لغة خارجية أو اثرا أجنيا بل لغة موجودة فى كل نزعة صوفية تعبر عن ماهية التجربة الروحية وبنائها المزدوج وتحويلا للصراع السلبي فى الواقع الى صراع ايجابى فى العواطف والقيم وتعبيرا مجسما عن هذا الصراع بلغة النور والظلمة . وصور انوار والنار صور ملائمة للمعبود الجسم الذى هو فى نفس الوقت أكثر من جسم لانه يسمع أو يضيء (٥.٦) .

وقد يكون المعبود هو الفضاء أى جسم تحل الاشياء فيه ، ليس بذى غاية ولا نهاية (٥.٧) . فالفضاء صورة الاتساع ، وهو ليس بجسم

(٥.٥) يرى هشام بن الحكم أن ربه نور ساطع له قدر من الاقدار فى كل مكان دون مكان كالسبيكة الصافية يتلألا كاللؤلؤة المستديرة من جميع جوانبها ، كالبلورة ، كالشمع الذى من أى جانب نظرت اليه كان ذلك الجانب وجهه ، مقالات ج ١ ، ص ١٠٢ ، ص ١٠٤ ، ص ٢٥٧ ، الفرق ص ٦٥ ، اعتقادات فرق ص ٦٤ .

(٥.٦) يعزو اهل السنة التجسيم الى اثر خارجى هو الاثر الثنوى زيادة فى اخراج المجسمة من الدين ، الفرق ص ٢١٦ .

(٥.٧) هذه مقالة احدى فرق المجسمة ، مقالات ج ١ ، ص ٢٥٨ ، اعتقادات فرق ص ٦٤ ، مقالات ج ١ ، ص ١٠٢ — ١٠٤ .

ولكن الاشياء قائمة به . فصورة الفضاء تجيع بين الصورة والجسم ، فلا هو صورة لان الفضاء جسم ولا هو جسم محدد . عين فيكون حينئذ صورة . هو اثبات للمكان ونفى له ، في كل مكان وفي مكان ، في السماء وفي الافق ، وسط في كل الاتجاهات ، الامام والخلف ، الاعلى والاسفل ، اليمين واليسار ، محيط بالانسان من جميع جوانبه ، وسط بين الحركة والنبات ، لا يتحرك لانه ثابت ، وليس بثابت لانه يتحرك ، غاليخ والكواكب والطيور تتحرك فيه . وهو وسط بين النور والظلمة ، مرة مظلم بالليل ومرة منير بالنهار وفي ضوء القمر ، وسط بين السماء والارض يجمع بينهما بل ويوجد بينهما في الافق ، وسط بين العتمة والشفافية ، فالفضاء لبس شفافا لانه محمل بجسيمات الاتربة وليس معتما لانه يسمح بالرؤية . صورة الفضاء اذن افضل صورة تعبر عن مقتضيات التشبيه والتنزيه فهو جسم ولكن لا حدود له ، كما يجمع بين الحس والعقل ، فهو مرئى بالحس ومعقول بالذهن .

وقد يكون المعبود أحد مظاهر الطبيعة او مشابهها لها او اقل منها . فمثلا يكون الجبل أعظم منه لان الجبل شاهق عظيم جليل (٥٠٨) ، مما يدل على أن المعبود افتراض محض ، وأن الجسم باحث عن الطبيعة لا عن الجسم . التجسيم احساس بالطبيعة مختلط بعواطف التآليه الناشئة عن ظروف نفسية واجتماعية ، لكن الاحساس بالطبيعة هو الغالب . وقد عينت عواطف التآليه المعبود وحددته رغبة في الامساك بشيء لا يضيع تعويضا عن الحق الضائع .

وأحيانا يخف التجسيم للغاية ويقترب من التنزيه بل وتستعمل عباراته وصوره . حينئذ يكون المعبود مشابها للجسم من جهة وان لم

(٥٠٨) لقي أبو الهذيل هشام بن الحكم في مكة عند جبل أبي قبيس فسأله أيهما أكبر معبوده أم الجبل ؟ قال فأشار إلى أن الجبل يوفى عليه وأن الجبل أعظم منه ، مقالات ج ١ ، ص ٢٥٧ ، الفرق ص ٦٦ ، ص ٢٢٧ .

يكن جسماً ، فما بين المعبود وبين الاجسام مجرد تشابه (٥٠٩) . هو جسم لا كالاكسام أو جسم خارج عن جميع صفات الجسم ، ليس بطويل ولا عريض ولا عميق ، لا يوصف بلون ولا طعم ولا مجسة ولا شيء من صفات الاجسام . هو موجود فقط ، ويقتصر على هذه الصفة دون غيرها من الصفات . يقل التعيين بالصورة ، ويصبح جسماً دون صورة لا كالاكسام . تعنى جسم انه موجود دون أن تكون له أجزاء مؤتلفة وأبعاد ملتصقة . وهى فى حقيقة الامر عبارات لا تدل على شيء لانها تنفى ما تثبت . هى مجرد صورة ورغبة فى الإبقاء على توازن الشعور بين الحس والعقل ، وهو أقرب الى تصور بعض المنزهة (٥١٠) . فى هذه الحالة يطفى التنزيه على التجسيم ويتحول المعبود الى جسم لا كالاكسام ، وشى لا كالأشياء (٥١١) . وقد يكون التشبيه مطلقاً بلا تعين فيكون المعبود

(٥٠٩) يرى هشام بن الحكم أن بين المعبود وبين الاجسام المشاهدة تشابهاً من جهة من الجهات . ولولا ذلك ما دلت عليه . هو جسم من غير صورة أو جسم لا كالاكسام . هو جسم ذو أبعاد لا يشبهها ولا تشبهه ، جسم خارج من جميع صفات الجسم ، ليس بطويل ولا عريض ولا عميق ، ولا يوصف بلون ولا طعم ولا مجسة ولا شيء من صفات الاجسام ، وأنه ليس فى الأشياء ولا على العرش الا على معنى أنه فوقه غير مباس له وأنه فوق الأشياء وفوق العرش ، ليس بينه وبين الأشياء أكثر من أنه فوقها ، مقالات ج ١ ، ص ١٠٤ ، ص ٢٦٠ ، ج ٢ ، ص ١٨٠ ، الفرق ص ٦٦ ، الملل ج ٢ ، ص ١٣٣ — ١٣٦ ، وفى رأى ابن الراوندى أن هذا القول أقل شناعة من قول المعتزلة بأن الله شيء ليس بجسم . ويرد الخياط عليه بأن قول الرافضة بمنع تشابه الله مع الاجسام متناقض مع قولهم بأنه يتحرك ويسكن ويدنو ويبعد ، وأنه ذو صورة وقدر وهىة ، الانتصار ص ١٠٣ — ١٠٧ .

(٥١٠) ترى المعتزلة أيضاً أن الله شيء لا كالأشياء ، الفرق ص ٢٢٥ .

(٥١١) قالت إحدى فرق الرافضة أن ربهم ليس بصورة ولا كالاكسام ، وتعنى جسم أنه موجود ، ولا يثبتون البارى ذا أجزاء مؤتلفة وأبعاد متلاصقة ، ويزعمون أن الله على العرش مستو بلا مباس ولا كيف ، مقالات ج ١ ، ص ١٠٤ ، ومنهم من تستر بالبلكفة فقال هو جسم لا كالاكسام وله حيز لا كالأحياز ، نسبته الى حيزه ليس كنسبة الاجسام الى أحيازها ، ينفون جميع خواص الجسم حتى لا يبقى منه الا الاسم ، وهؤلاء لا يكفرون بخلاف المرحين بالجسمية ، الدوائى ج ٢ ، ص ١٦٣ .

شبيها بخلقه وهو ما يعنيه البعض بدلالة المخلوق على الخالق . فهناك شيء واحد ذو طرفين . فاذا كان الخلق يعنى حركة الخالق للمخلوق فان المعرفة تعنى الحركة المقابلة من المخلوق الى الخالق كما تقول الصوفية الذين يشاركون أيضا في التشبيه (٥١٢) .

(ج) الجوهر : لما فرضت الطبيعة نفسها على التوحيد في التجسيم

والتشبيه على حد سواء في تصور المعبود على أنه جسم طبيعي له حد ولون وطعم ورائحة ويمكن رؤيته كان الجسم أكثر تعبيرا عن الروح من الجرد ، الجسم الميتافيزيقي ، الانطولوجي ، الوجود ، الشيء ضد المبدأ الفارغ ، الهوية الصورية الذى يخاطر التنزيه بإثباته . لذلك يفصل التعبير بالجواهر ، فيكون المعبود جوهرًا أى جسمًا لكن أكثر عظمة وجلالا . كل الاجسام جواهر ولكن ليست كل الجواهر أجساما . هناك الجواهر الخالصة والمفارقة كما يتصورها الفكر الدينى . فاعتبار المعبود جوهرًا لا جسمًا ابتعاد عن التجسيم في الطبيعة وأقتراب من التنزيه في العقل في محاولة الشعور ايجاد التوازن بين قطبيه : الحس والعقل (٥١٣) . وليس في ذلك أى أثر خارجي (٥١٤) . فالجواهر هو الجسم حسب الثقافة

(٥١٢) يقول ابن الراوندى : يشه الاجسام التى خلقها من جهة من الجهات ولولا ذلك ما تلت عليه ، مقالات ج ١ ، ص ٢٥٧ ، وهذا أيضا رأى الشيبانية (الثعلبية العجاردة الخوارج) مقالات ج ١ ، ص ١٦٨ .

(٥١٣) وصف محمد بن كرام معبوده في كتابه « عذاب القبر » وفي بعض كتبه بأنه جوهر وقال : ان الله أحد- الذات ، أحدى الجواهر وأن كان اتباعه لا ببوحون بلفظ الجوهر خوفا من الشناعة عند الاشاعة وإطلاقهم اسم الجسم أشنع من اسم الجوهر ، الفرق ص ٢١٦ ، عند الكرامية الله جسم وجوهر ، اعتقادات فرق ص ٦٧ ، التمهيد ص ١٠٤ .

(٥١٤) يرى البغدادي في مفهوم الجوهر أثرا نصرانيا ، الفرق ص ٢١٦ ، الملل ج ٢ ، ص ١٢ ، ص ١٩ ، وهو رأى أهل السنة بوجه علم في أن المفهوم وارد من المجوس والصابئة والدهرية والنصارى (الملكية والنسطورية واليعقوبية والهارونية) . لذلك يرفض أهل السنة الجوهر في معرض رفض الجوهر الميتافيزيقي أو رفض نظريات الحلول

المعاصرة في ذلك الوقت عند القدماء ، وهو يسمح بالتعبير عن الجسم
الغريد وهو المعبود بل انه أكثر ملاءمة في التعبير عن مضمونه من لفظ
الجسم . هي اذن عملية استعارة لغوية لا أكثر بل انها ليست استعارة
لان لفظ الجوهر أصبح شائعا في ثقافة العصر عند القدماء ومتداولاً بينهم
على حين أصبح لفظ « الجسم » قديما لا يستطيع أن يعبر عن كل
مضمونه (٥١٥) . ويرفض أهل السنة اثبات هذا الجوهر الذى ليس هو
جسم أو عرض ، واحد بالذات ، قابل للمتضادات ، قائم بنفسه ،
لا يتحرك ، لا مكان له ولا طول ولا عرض ولا عمق ولا يتجزأ أو يحمل
من كل عرض عرضا واحدا فقط كاللون والطعم والرائحة والمجسة لان
البرهان العقلى والدليل الحسى ينفيانه . فالحس لا يشاهد الا الجوهر
الحسى ، والعقل لا يعرف الا واجب الوجود ، وهو الخالق (٥١٦) . ويذكر
القدماء مثالا للجوهر البارىء ، والنفس ، والهوى ، والعقل ، والصورة .
والهوى هو لطيفة أو الخمرة أو الجسم العارى عن الاعراض والابعاد .
وزاد البعض الخلاء والمدة أى المكان والزمان ثم الجوهر الفرد . ويرفض
الفقهاء اللفظ لانه لا يستمد شرعيته من اللغة أو من الشرع حتى ولو كان
بمعنى يتفق مع صفات الله (٥١٧) . والحقيقة أن لفظ الجوهر لفظ مشتبه
لانه يشير الى الجوهر الطبيعى أى الجسم المتحيز لتقابل للاعراض والجوهر

والتجسيد وذلك عن طريق اثبات أن الجوهر في مصطلح المتكلمين هو
المتحيز وهو ما يستحيل على البرى ، وكذلك رفض الاثنى عشر الثلاثة الوجود
والحياة والعلم ، الاب والابن (الكلمة) والروح القدس ، ورفض حذول
اللاهوت بالناسوت والكلمة في المسيح ، الارشاد ص ٤٦ — ٥١ ، المسائل
ص ٣٥١ — ٣٥٢ ، التمهيد ص ٧٨ — ٨٦ ، الشامل ص ١٤٣ ، غلية
المرام ص ١٨٤ — ١٨٥ .

(٥١٥) « التراث والتجديد » ، موقفنا من التراث القديم ، ص ١٩٤ —
١٩٦ .

(٥١٦) الفصل ج ٥ ، ص ١٤٣ — ١٤٧ ، ويرى ابن حزم ان
اعتبار النفس جوهرًا قول العطار أحد رؤساء المعتزلة طبقا لنظرية الجزء
الذى لا يتجزأ وهو الجوهر ، فالقيام بالنفس صفة لله وليس للجوهر .
(٥١٧) هذا هو موقف ابن حزم والغزالي ، الاقتصاد ص ٢٣ — ٢٤ .

المتناهي يبقى أى الجسم للامتياز غير القابل للاعراض . فقد لا يعنى الجوهر بالضرورة الجوهر الالهى كما هو الحال عند النصارى بل قد يعنى الجوهر الطبيعى أى الجسم ، ويكون نفى الجوهر ليس نفيا للجسم الطبيعى بل نفى للجسم الالهى أى للجوهر المفارق لان الله لا يتحيز وليس بجسم ولا تطراً عليه الاعراض وليس حادثاً (٥١٨) .

ويحاول أهل السنة تنفيذ التجسيم بحجج منطقية اجمالية أو تفصيلية مع أن التجسيم موقف نفسى اجتماعى خالص ينشأ منه تصور عقلى . ولا يمكن فهمه الا بالرجوع الى هذا الموقف الاول الذى منه نشأ . لذلك جاءت حجج باردة في معظمها تقنع العقل ولكن لا تشفى غليل جماعات الاضطهاد التى تبحث عن الحق الضائع وتريد أن تمسكه باليد وتراه بالعين . مثلاً لو كان جسماً للزم التحيز والتركيب والحدوث والاضداد والمقدار والاعراض والقسمة والتجزئة والجهة والمكان والزمان والابعاد ، والطول والعرض والعق ، والاجتماع والافتراق ، والكيف والكم . ويسهل الرد عليها بأنه جسم لا كالجسم بلا كيف أى بمفهوم الاشاعرة نفسه .

(٥١٨) يورد الاشعري في مقالاته أربعة معان للجوهر (أ) القائم بذاته وهو المعنى عند النصارى . (ب) القائم بالذات القابل للمضادات عند الفلاسفة وهو جوهر بسيط لا تركيب فيه ، موجود لا في موضوع . (ج) الحامل للاعراض عند المتكلمين (الجبائى) . (د) الحامل للاعراض احتمالاً (الصالحى) . مقالات ج ٢ ، ص ٨ ، ويورد الجوينى أربعة معان أخرى : (أ) ما يقبل العرض وهما المعنيان السابقان الثالث والرابع . (ب) ما يشغل الحيز أو المتحيز عند بعض الاثمة (وحصول الجوهر في الحيز صفة قائمة به) . (ج) كل جزء (القاضى) ، وبعض الاثمة (ما له حظ من المساحة) . (د) ما تحيز في الوجود (المعتزلة) الشامل ص ١٤٢ — ١٤٣ ، المعالم ص ٢١ ، والتحيز نفسه له معان كثيرة منها الوجود الذى لا يوجد ، والجرم (القاضى) والذى له حظ من المساحة (القاضى) ، والذى وجوده جوهر (القاضى) . وعند بعض الاثمة التحيز تقدير مكان ، وهو تحيز بنفسه . التحيز من صفات النفس والدليل عليه الجرم وأنه صفة قائمة بالذات وليس معنى ينفصل عنه . وما يجب للجوهر التحيز وقبول العرض والقيام بالنفس ، وما يجوز عليه طروء الاعراض ويستحيل عليه الانقلاب الى ضده ، الشامل ص ١٥٦ ، ص ١٦٥ — ١٦٦ . وعند أبى الهذيل والجبائى ليس كل جوهر جسماً ، وعند الصالحى كل جوهر جسم ، مقالات ج ٢ ، ص ٨ .

أو : لو كان جسما للزم الترجيح والاحتياج والاختصاص والافتقار . والرد عليها أنها مفاهيم انسانية خالصة وليست حجة عقلية . مما يدل على أن « الله جسم » عبارة تعبر عن موقف نفسى اجتماعى وليس لها معنى ذهنى . وعبرة قد لا تثبت شيئا مثل جسم لا كالأجسام بل تنفى ما تثبت ، خطوة الى الامام خطوة الى الخلف ، تعبر عن توتر الشعور بين التشبيه والتنزیه . ولا مشاحة فى الالفاظ لان أسماء الاله توقيفية ولا يليق قياسها بها لا يليق (٥١٩) . وتكشف حجج التجسيم عن التشبيه واستحالة تصور الله الا فى مقولات انسانية خالصة فمثلا : كل موجودين لابد أن يكون أحدهما ساريا فى الآخر كالجواهر والعرض أو مباينا فى الجهة كالسما والارض أو أن الجسم يقتضى الحيز والجهة لكونه قائما بالنفس والله لا يشارك فى ذلك ، كلاهما قياس للغائب على الشاهد ، وهو قياس انسانى خالص (٥٢٠) . كما يصعب اثبات التجسيم بحجج عقلية منطقية صرفة اذ يسهل نقدها . فالقول مثلا بأنه لا يوجد فى العقول الا جسم أو عرض فلها بطل أن يكون البارى عرضا كان جسما هو قسمة ناقصة . والقول بأنه لا يصح الفعل الا من جسم مفلوط لان الجسم ما له أبعاد ثلاثة ويستحيل أن يطلق على الله (٥٢١) . وهناك أدلة تفصيلية أخرى تقوم على الجدل المنطقى أو على الحجج اللغوية والشواهد العقلية لا تنفى التجسيم بقدر ما تكشف عن التشبيه . يحاول أحدها اثبات أن المؤله ليس جسما بناء على تفنيد العكس فى قضية شرطية منفصلة وابطل الاحتمالين الضدين معا . فالجسم كثرة والمؤله واحد ، والجسم لفظ

(٥١٩) المواقف ص ٢٧٣ — ٢٧٤ ، المحصل ص ١١٢ ، اللمع ص ٢٣ — ٢٤ ، التنبيه والرد ص ١٩ ، وهى حجج موجهة ضد الكرامية والمشبهة ، ويعطى الرازى أربع حجج يجمعها أن القول بالجسمية يوجب الافتقار والحدوث والتركيب والانقسام وتعدد الآلهة ، الاقتصاد ص ٢٥ ، التمهيد ص ١٤٨ — ١٥٢ ، شرح الاصول ص ٢١٦ — ٢٣٠ و ص ٣٢٠ — ٣٢١ .

(٥٢٠) طوالمع الانوار ص ١٥٦ — ١٥٨ ، الفصل ج ٢ ، ص ١١٠ — ١١١ .

(٥٢١) هذه هى الحجج كما يعرضها ابن حزم الفصل ج ٢ ، ص ١١٠ — ١١١ ، الارشاد ص ٤٢ — ٤٤ .

متراضع عليه في دلالتة على الموصوف . والحقيقة أن كلا الاحتمالين يقومان على عواطف التالیه بالنسبة للجسم وبالنسبة الى اللغة . فالجسم لا يعنى بالضرورة التكثر ، وأبعاد الجسم لا تعنى بالضرورة التركيب . فالجسم يكون واحدا أيضا بالرغم من أن له أبعادا ثلاثة . ولكن عواطف التالیه فرضت على العالم التكثر من أجل ابقاء الوحدة للمؤله . كما فرضت على اللغة تطابق الاسم مع المسمى والصفة مع الموصوف لا من أجل نظرة اجتماعية للغة ولكن من أجل تخصيص التسمية بالاسم دون الصفة للمؤله وحده . فهو راء دون أن يكون له عين ، وسامع دون أن يكون له أذن (٥٢٢) . ولا كان نفى الجسم قد تم فان نفى كون « الله » عرضا يكون أسهل لان العرض لا يقوم بذاته ، ويعتمد في وجوده على غيره . وهو صفة زائدة على الذات أى الجوهر . العرض في اللغة ما يعرض في الوجود ولهذا يقال للسحاب عارض « هذا عارض مطرنا » (٥٢٣) . والحجج النقلية مسئولة عن التجسيم ، والجهة مسؤوليتها عن التشبيه . وقد لا يكون هناك فرق بين التجسيم والتشبيه الا في الدرجة لا في النوع . الفرق الوحيد بين التجسيم والتشبيه هو أن الاول تشبيه المخلوق بالخالق بينما الثانى تشبيه الخالق بالمخلوق (٥٢٤) .

(٥٢٢) اللع ص ٢٣ — ٢٤ ، ولبيل آخر يقوم على نفس البناء المنطقى لدى الرازى ، المحصل ص ١١٢ .

(٥٢٣) غاية المرام ص ١٧٩ ، ص ١٨٥ — ١٨٦ ، العضدية ج ٢ ، ص ١٦٢ ، الدوائى ج ٢ ، ص ١٦٢ ، مقالات ج ١ ، ص ٢١٦ ، النسفية ص ٦١ ، التفتازانى ص ٦١ — ٦٢ ، المواقف ص ٢٧٣ ، شرح الاصول الخمسة ص ٢٣٠ — ٢٣٢ ، ويورد الباقلانى أربعة أدلة لنفى كون الله عرضا : (أ) لا يخلو اما أن يكون شبيها بالاعراض وبالتالي يكون متضادا أو شبيها بالبعض دون البعض فيكون محدثا . (ب) الاعراض اما لا تبقى وذلك لا يجوز على الله أو تبقى ويقاؤها لمخصص وهذا يستحيل أيضا على الله . (ج) الاعراض اما تدرك أو لا تدرك ، والاول مستحيل والثانى يحتاج الى مخصص ، وهو أيضا مستحيل . (د) الاعراض اما علة أو معلول وليس الله علة بهذا المعنى أو معلولا .

(٥٢٤) كلاهما غلاة الشيعة . الاول أن شخصا له أو فيه جزء من الاله ، والاله متشخص به نسجا على منوال النصارى والطولية في كل أمة . والثانى (المغرية والبيانية والهاشمية) أن الاله على صورة

٥ — التشبيه : وهى النزعة الناشئة من التفسير الحرفى لآيات
والاحاديث أكثر من نشأتها من موقف نفسى بناء على موقف اجتماعى .
فالتشبيه نظريا نتيجة المنهج الحرفى فى التفسير لآيات تذكر الرأس والوجه
والعين واليد واليمين والإصبع والجنب والساق والقدم والنزول والصعود
والمجئ والذهاب . ولا دليل على ثبوته الا المنقول ، وبالتالي يكون خارجا
عن علم أصول الدين الذى يعتمد على أوائل العقول وشهادات الحس
ومعطيات الوجدان ، والنقل فيه لا يعطى الا الظن كما ورد فى نظرية
العلم (٥٢٥) . لذلك لا تظهر هذه الصفات فى بعض المؤلفات المتقدمة (٥٢٦) .
واذا ظهرت فإنها تكون مع صفات التشبيه مثل الاستواء والعين والوجه
واليد والجنب واليمين والساق والمجئ على أنها دلائل سمعية لاثبات
كون الاله جسما وليست كصفات مستقلة زائدة على الصفات السبع أو
داخلة فيها (٥٢٧) .

ولا يوجد احصاء دقيق لها أو ترتيب معين أو مكان خاص . فقد
يأتى اثبات اليد والوجه والنفس بعث اثبات الصفات السبع ورفض
تفسيراتها المجازية بالمعانى (٥٢٨) . وقد تلتى صفات الوجه واليدين والعين
بعد ذكر الصفات (٥٢٩) . وقد تذكر مع الاستواء (٥٣٠) . وثبتت صفات
السلوب (للذات) وصفات الثبوت السبع على أنها صفات مختلف عليها
مثل البقاء والتكوين عما يثبتته الاشعرى من صفة اليد وراء القدرة ،

=

انسان ونسج على منوالهم مشبهة الصفاتية تمسكا بقول الرسول « خلق
الله آدم على صورة الرحمن » وفى رواية أخرى « على صورته » ، النهاية
ص ١٠٣ — ١٠٤ .

(٥٢٥) انظر الفصل الثالث ، نظرية العلم ، ثامنا : الأدلة .

(٥٢٦) الجمع .

(٥٢٧) شرح الاصول الخمسة ص ٢٢٦ — ٢٣٠ .

(٥٢٨) الفقه الاكبر ص ٨٥ .

(٥٢٩) الانصاف ص ٢٤ .

(٥٣٠) أصول الدين ص ١٠٩ — ١١٤ .

وصفة الوجه وراء الوجود ، والاستواء كصفة (٥٣١) . وكذلك تذكر صفات الاستواء والعينين والجنب والقدم والاصبع والتكوين من الصفات المختلف عليها مع البقاء والقدم في آخر الصفات والافصاف (٥٣٢) . وهكذا تظهر صفات التشبيه مرة مع أوصاف الذات ومرة مع صفاتها ، مرة كصفات مستقلة ومرة كتشبيهات لصفات موجودة بالفعل ، وقد تطفى حتى على بعض أوصاف الذات وتحيلها الى تشبيهات مثل الوجود والقدم والبقاء . ولكن مكانها الطبيعي في الغالب هو في التوحيد ونفى التشبيه سواء كان ذلك في الذات أو الصفات أو الاسماء . فيذكر أحيانا الوجه واليد والعين والجنب والقدم والاصابع والتنزل وصفات المكان ومعها بعض صفات الاسماء كالغزة والرحمة والامر والقدرة وبعد أوصاف الذات مثل النفس والذات (٥٣٣) . ويجوز اليد والساق والاصبع والقدم بعد اثبات القدم وتجويز الوجود واثبات الوجدانية وتجويز الشيثية والنفس ونفى الشبه (النور) (٥٣٤) . ويستمر الاضطراب في ايجاد مكان لصفات التشبيه ويردها بين الذات والصفات والاسماء . فتأتى اليدان والعينان والوجه والجنب والساق والمجىء والنزول والنور مع الاسماء بعد أوصاف الذات وصفات المعاني السبع (٥٣٥) . وقد تأتى مع الصفات السبع ومن خلالها بعد الكلام والاستواء وقبل الارادة واثباته مع السمع والبصر (٥٣٦) . وتأتى بعد الصفات كجزء من مسألة اثبات الصفات أو نفيها . وقد لا تظهر مسائل اليبدين أو الكرسي أو العرش الا في نهاية التوحيد العملى بعد أن تحول التوحيد الى عمل وكان التشبيه كتصور ضرورى في التوحيد كعمل (٥٣٧) . ونظرا لارتباط التشبيه بالتجسيم وتمايزه عنه يظهر نفى

(٥٣١) المحصل ص ١٣٥ — ١٣٦ ، طوالع الانوار ص ١٨٤ .

(٥٣٢) المواقف ص ٢٩٦ — ٣١٠ .

(٥٣٣) الفصل ج ٢ ، ص ١٤٧ — ١٥٣ .

(٥٣٤) بحر الكلام ص ١٩ — ٢٢ .

(٥٣٥) الارشاد ص ١٥٥ — ١٦٤ .

(٥٣٦) الابانة ص ٣٥ — ٣٩ .

(٥٣٧) كتاب التوحيد ص ١٨٢ .

الابغاض عن الصانع ضد جسم الانسان وصورته والوجه واليد ، ونفى التبعض والتجزىء والتركيب والتناهى بعد اثبات صفات الوجدانية والقدم وظهور الصفات السبع ونفى العرض والجسم والجوهر والصور (الاعضاء) والحد والعد (٥٣٨) .

وقد تدخل في صفات التشبيه صفات أخرى مثل الاستواء اقرب الى الوصف الخامس للذات وهو القيام بالنفس واستحالة الجهة والمكان (٥٣٩) . وقد تدخل صفات أخرى لا تشير الى جسم الانسان بل الى أفعاله مثل التكوين (٥٤٠) . وقد تأتى صفات أخرى مثل ادراك الشم والذوق واللمس (٥٤١) ، أو صفات اقرب الى الانفعالات أو الاسماء أو الارادات مثل الرحمة والكرم والرضا والسخط (٥٤٢) . وقد تظهر أوصاف الذات السابقة مثل الوجود والقدم والبقاء وكأنها صفات تشبيهه (٥٤٣) . ويمتد الامر الى اثبات الصفات ، العلم وراء المعلوم ، والعالمية وراء انعالم عند مثبتى الاحوال (٥٤٤) . أو عند الصفاتية اثباتا للبد وراء القدرة والوجه وراء الوجود (٥٤٥) . يقع التشبيه اذن في الذات كما يقع في انصاف (٥٤٦) . وبعد اثبات الصفات من السهل الوقوع في التشبيه

(٥٣٨) أصول العين ص ٧٣ — ٧٦ ، النسفية ص ٦٣ ، الانتصار ص ١٤٤ — ١٤٨ .

(٥٣٩) هذا هو موقف الاشعرى والاسفراينى .
 (٥٤٠) قالت الحنفية انها صفة قديمة تغاير القدرة .
 (٥٤١) هذا عند القاضى .
 (٥٤٢) هذا عند عبد الله بن سعيد .
 (٥٤٣) هذا أيضا عند عبد الله بن سعيد .
 (٥٤٤) بالاضافة الى مثبتى الاحوال هو أيضا رأى أبى سهل الصطوكى .
 (٥٤٥) هذا هو رأى الاشعرى .

(٥٤٦) اثبات الصفات هو مذهب عبد الله بن كلاب والاشعرى والاسفراينى وعبد الله بن سعيد ، المحصل ص ١٣٥ — ١٣٦ ، بحر الكلام ص ١٨ — ٢٤ ، ويقترب منهم الحشوية ، غاية المرام ص ١٣٥ — ١٣٨ . كتاب التوحيد ص ١٨٢ .

باعتبارها أعضاء « الله » ومن ثم ينتهى اثبات الصفات الى التشبيه وأحيانا الى التجسيم في حين ينتهى نفى الصفات الى التنزيه . اثبات الصفات زائدة على الذات يؤدي الى التشبيه غالبا وإلى التجسيم أحيانا في حين أن اعتبار الصفات عين الذات يؤدي الى التنزيه (٥٦٧) . والك لا يجب التوقف فيه اثباتا للصفات وبالتالي التشبيه أو يجب تأويله بحيث لا يخرج عن الاوصاف والصفات (٥٦٨) .

ولا يوجد ترتيب معين لصفات التشبيه . ولكن ابقاء على بناء الصورة تشمل كل جوانب الانسان : الرأس والجسم والاطراف . وفي الرأس الوجه والعينان ، وفي الجسم الجنب ، وفي الاطراف اليد واليمين والاصبع والساق والقدم . لذلك يمكن تقسيم آيات التشبيه الى أربع مجبوعات رئيسية .

(١) آيات الرأس والوجه والعينين . ويرجع اثبات صفاتها الى

التفسير الحرفي للآيات ورفض نفيتها خوفا من التعطيل . والقول بصفة بلا كيف هو مثل القول بجسم لا كالأجسام ، خطوة الى الامام وخطوة الى الوراء ، اقدام ثم احجام ، تشبيه ثم تنزيه ، فالصفة لا يتركها الانسان الا على نحو معين ، ولا توجد صفة تشبيه بلا احالة الى شيء .

وللرأس اولوية على البدن نظرا لانها تحتوى على مراكز السمع والبصر (٥٤٩) . ولكن لا تظهر اشارة الى الرأس بقدر ما تظهر صفات

(٥٤٧) الفرق ص ٢٢٥ .

(٥٤٨) طوابع الانوار ص ١٨٤ ، المحصل ص ١٣٥ — ١٣٦ ، بحر الكلام ص ١٨ — ٢٤ ، غاية المرام ص ١٣٥ — ١٣٨ ، كتاب التوحيد ص ١٨٢ .

(٥٤٩) يذكر الرأس في القرآن ١٨ مرة منها ١١ مرة جمعا وهو ما يستحيل على الله ومنها ٩ مرات مضافة الى ضمير الجمع رؤوسكم (٣ مرات) ، رؤوسهم (٦ مرات) وهو أيضا مستحيل على الله . ويشير اللفظ الى رأس البشر ورؤوسهم أما رأس هارون أو يحيى أو المريض أو السجين أو المؤمن في مسح الوضوء أو الكافر مطأطأ الرأس =

الوجه والعينين . ولا يعنى الوجه العضو أى واجهة الرأس ولا يعنى حتى الجهة أى الامام والصدارة بل الذات والوجود والحقيقة ، وبالتالي فمن ضرورة المجاز والتأويل ليس خروجاً على النص بل التزام بقواعد اللغة (١٥٥) . واثبت أن أوجه الله هو الله اثبات الاعضاء منفصلة

=

أو المتفق الذى يلويها ، ولا تستعمل لله على الإطلاق . وفى غائب استعمالاتها (١٥ مرة) لها معنى سلبي إما شديداً من اللحية تأنيهاً كما فعل موسى « وألقى الألواح وأخذ برأس أخيه يجره إليه » (٧ : ١٥) . « قال يا ابن أم لا تأخذ بلحيتي ولا برأسي » (٢٠ : ٩٤) أو بتشعير الأبيض رمزا لكبر السن كما هو الحال مع يحيى « قال رب انى وهن العظم منى واشتعل الرأس شيئا » (١٩ : ٤) ، أو رأس المريض « فمن كان منكم مريضاً أو به أذى من رأسه ففدية من صيام » (٢ : ١٩٦) ، أو السجين المحكوم عليه بالاعتام تنوّه في لحمه الطيور الجوارح بعد الصلب « وأما الآخر فيصلب فتكّل الطير من رأسه » (١٢ : ٤١) . « انى آرائى أحمل فوق رأسى خبزاً تكلّ الطير منه » (١٢ : ٣٦) ، وأما موطن صب العذاب للكافرين « ثم صبوا فوق رأسه من عذاب الحميم » (٤٤ : ٤٨) ، « يصب من فوق رؤوسهم الحميم » (٢٢ : ١٩) ، أو رؤوس الشياطين « انها شجرة تخرج فى أصل الجحيم ، طلعتها كأنه رؤوس الشياطين » (٣٧ : ٦٥) . أو حسرة وندمها « ثم نكسوا على رؤوسهم لقد علمت ما هؤلاء ينطقون » (٢١ : ٦٥) ، « ولو ترى اذ المجرمون نكسوا رؤوسهم عند ربهم » (٣٢ : ١٢) ، أو لويها نفاقاً « وإذا قيل لهم تعالوا يستغفر لكم رسول الله لووا رؤوسهم » (٦٣ : ٥) ، والمجاز واضح فى الاستعمالات فى رأس المال « ان ثبتم فلکم رؤوس أموالکم لا تظلمون ولا تظلمون » (٢ : ٢٧٩) .

(٥٥٠) عند ابن كلاب الوجه والعينان صفات بالخبر لا هما الله ولا هما غيره مقالات ج ٢ ، ص ٢٠٣ ، ص ١٨٣ ، وعند أهل السنة وأصحاب الحديث لله وجه وعينان . واثبت الأشعري الوجه فى أحد القولين وكذلك الأسفرائينى . وعند السلف صفة زائدة . وفى قول آخر وافقه القاضى على أنه الوجود . والمثبة كالمصفاية فى اثبات الوجه . والوجه عند عباد يعنى الوجود ، وعند غيره من المعتزلة مثل أبى الهذيل وسليمان بن جرير أنه الله ، وعند الزيدية وجه الله أيضاً هو الله ، مقالات ج ٢ ، ص ١٨٣ ، الفصل ج ٢ ، ص ١٤٧ — ١٤٨ ، الإبانة ص ٣٥ ، مقالات ج ١ ، ص ١٣٨ ، ص ١٤٤ ، وقد نفت الجهمية أن يكون لله وجه ، الإبانة ص ٣٥ . ينكر عباد بن سليمان الوجه والنفس والذات

=

عن الذات بل تكون هي والذات شيئاً واحداً حتى تقل حدة التشبيه ،

=

والعين واليدين والجنب خارج القرآن ، مقالات ج ١ ، ص ١٢٦ ، ص ٢٤٤ ، ج ٢ ، ص ١٦٥ ، وقد أنكرت المعتزلة جميع الاعضاء الا الوجه مقالات ج ١ ، ص ١٤٨ ، ص ٢٢٨ ، ص ٢٦٦ ، وعند اننظام ومعتزلة بغداد أن الوجه لا يقال لله الا توسعا مقالات ج ١ ، ص ٢٤٤ ، ويبقى الرب من غير اثبات وجه ويقال هو الله . مقالات ج ١ ، ص ٢٢٨ ، ص ٢٦٦ وتذكر المصنفات بعض الآيات القرآنية التي ذكرت الوجه التحقيق ص ٩٥ ، غاية المرام ص ١٤٠ ، شرح الاصول الخمسة ص ٢٢٧ ، الانصاف ص ٢٤ ، المواقف ص ٢٨٨ ، أصول الدين ص ١٠٩ — ١١٠ ، الارشاد ص ١٥٧ ، وقد ذكر لفظ الوجه ٧٥ مرة في القرآن منها ٣ مرات افعال وجه بمعنى اتجه وهو أحد معاني لفظ الوجه « انى وجهت وجهى للذى فطر السموات والارض حنيفا » (٦ : ٧٩) ، « وهو كل على مولاه أينما يوجهه لا يأت بخير » (١٦ : ٧٦) ، « ولما توجه تلقاء مدين قال عسى ربى أن يهدينى سواء السبيل » (٢٨ : ٢٢) . ومرة واحدة اسما بمعنى اتجه أو وجهة « ولكل وجهة هو موليها فاستبقوا الخيرات » (٢ : ٢٤٨) ، ومنها أيضا « وجيها » أى حسن الوجه والاستقبال والمال مرتين خاص بالسيد المسيح « اسمه المسيح عيسى بن مريم وجيها فى الدنيا والآخرة » (٣ : ٤٥) ، « فبراه الله مما قالوا وكان عند الله وجيها » (٣٣ : ٦٩) ، وقد استعمل اللفظ ٣٤ مرة مفردا ، ٣٨ مرة جمعا ومستحيل أن يشار الى وجوه الله بالجمع مما يدل على أن المعنى الغالب هو الاستعمال الانسانى أى الوجه الانسانى . ومنها ٢٤ بلا ضمير ، ٤٨ بضمائر ملكية ١٧ مرة مخاطب ، ٣١ مرة غائب ، مرتين متكلم مما يدل على نسبة الوجه الى شخص . والاهم من ذلك كله أنه من بين ٧٢ مرة لم يذكر وجه الله الا ١١ مرة فى حين ذكر وجه الانسان ٦١ مرة أى أن الاستعمال الغالب للانسان لا لله . ومن هذه المرات الاحدى عشرة ثلاث فقط تشير الى وجه الله بمعنى حضور أو وجود أو حقيقة « ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله » (٢ : ١١٥) ، « ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام » (٥٥ : ٢٧) ، « لا اله الا هو ، كل شيء هالك الا وجهه » (٢٨ : ٨٨) ، أما المرات الثمانى فكلها بمعنى الغاية والهدف والنية والقصد وهو معنى الاتجاه الذى للفعل مثل « وما تنفقون الا ابتغاء وجه الله » (٢ : ٢٧٢) ، « والذين صبروا ابتغاء وجه ربهم » (١٣ : ٢٢) ، « ذلك خير للذين يريدون وجه الله » (٣٠ : ٣٨) ، « وما آتيتم من زكاة تريدون وجهه الله » (٣٠ : ٣٩) ، « انما نطعمكم لوجه الله » (٧٦ : ٩) ، « وما لأحد عنده من نعمة تجزى الا ابتغاء وجه ربه الاعلى » (٩٢ : ٢٠) ، « ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشى يريدون وجهه » (٦ : ٥٢)

=

ذات مجردة من ناحية وصفات مشبهة من ناحية أخرى ، فالذات المتوحدة

« واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه » (١٨ : ٢٨) . أما الاستعمالات الانسانية الاخرى فانه تشير الى وجه ابي يوسف ثلاث مرات « اقتلوا يوسف أو اطرحوه أرضا يخل لكم وجهه أبيكم » (١٢ : ٩) ، « اذهبوا بقميصي هذا فألقوه على وجه أبي يأت بصيرا » (١٢ : ٩٣) ، « فلما أن جاء البشر القاه على وجهه فارتد بصيرا » (١٢ : ٩٦) ، وإما تشير الى وجه الرسول مأثورا بالتوجه الى القبلة (٧ مرات) ، « قد نرى تقلب وجهك في السماء ، فلنولينك قبلة ترضاها » (٢ : ١٤٤) ، « فول وجهك شطر المسجد الحرام » (٢ : ١٤٤) ، « ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام » (٢ : ١٤٩) ، (٢ : ١٥٠) ، أو توجه نداء علما بالتوجه والاستقامة في الدين « فأقم وجهك للدين حنيفا » (٣٠ : ٣٠) ، « فأقم وجهك للدين القيم » (٣٠ : ٤٣) ، ويشير استعمال شائع الى وجه المؤمنين (١٥ مرة) من حيث اسلام الوجه لله « بلى من أسلم وجهه لله وهو محسن » (٢ : ١١٢) ، (٤ : ١٢٥) ، (٣١ : ٢٢) ، « فان حاجوك فقل اسلمت وجهي لله » (٣ : ٢٠) ، أو التوجه لله « انى وجهت وجهي للذى فطر السموات والأرض حنيفا » (٧٩ : ٦) ، (٢٤ : ٨٣) والوجه الابيض يوم القيامة « يوم تبيض وجوه » (١٠٦ : ٣) ، (١٠٧ : ٣) ، أو الوجه النضر « وجوه يومئذ ناضرة » (٢٢ : ٧٥) أو الوجه المسفر « وجوه يومئذ مسفرة ضاحكة مستبشرة » (٣٨ : ٨٠) ، أو الوجه الخاشع « وجوه يومئذ خاشعة » (٢ : ٨٨) ، أو الوجه الناعم « وجوه يومئذ ناعمة » (٨ : ٨٨) أو الوجه في الدنيا المتجه نحو القبلة « وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره » (١٤٤ : ٢) ، (١٥٠ : ٢) ، « ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب » (١٧٧ : ٢) أو مسح الوجه في الوضوء « فامسحوا بوجوهكم وأيديكم » (٤٣ : ٤) ، (٢٦ : ٥) ، « فاغسلوا وجوهكم » (٦ : ٥) ، أو التوجه الى المسجد « وأقيموا وجوهكم عند كل مسجد » (٢٩ : ٧) ، ولكن الاستعمال الأكثر شيوعا (٣٧ مرة) هو تعذيب الوجه في الدنيا وفي الآخرة أى المعنى السلبي مثل الوجه المسود « وإذا بشر أحدهم بالأنثى ظل وجهه مسودا وهو كظيم » (٥٨ : ١٦) ، (١٧ : ٤٣) ، (١٠٦ : ٣) ، (٣٩ : ٦٠) ، « يوم تبيض وجوه وتسود وجوه » (١٠٦ : ٣) ، أو الوجه الباسر « ووجوه يومئذ باسرة » ، تظن أن يفعل بها فاقرة » (٢٤ : ٧٥) ، أو الوجه القابر « وجوه يومئذ عليها غبرة » ، ترهقها قفرة » (٤٠ : ٨٠) ، أو الوجه المعذب يوم القيامة « آمن يتق بوجهه سوء العذاب يوم القيامة » (٣٩ : ٢٤) ، أو الوجه المشوى بالماء المغلى « وان يستغيثوا يغاثوا بماء كالمهل

مع الصفات يمكنها أن ترفع التشبيه . الوجه صورة فنية تعنى ذات الله

يشوى الوجوه « (٢٩:١٨) ، أو الوجه المحروق بالنار « وتغشى وجوههم النار » (١٤ : ٥٠) ، (٢١ : ٣٩) ، (٢٣ : ١٠٤) ، (٢٧ : ٩٠) ، (٢٣ : ٦٦) ، (٥٤ : ٤٨) ، وكل ذلك يستحيل على الله . وليس المجاز يبعد عن عديد من الاستعمالات مثل الوجه المنقلب « وان أصابته فتنة انقلب على وجهه » (١١:٢٢) ، أو الوجه المنكب « آمن يمشى مكبا على وجهه أهدى أمن يمشى سويا على صراط مستقيم » (٢٢:٦٧) ، أو الوجه المجدد رمزا لكبر السن « فأقبلت امرأته في صرة فصكت وجهها وقالت عجوز عقيم » (٢٩:٥١) ، أو الوجه المطيع « وعنت الوجوه للحي القيوم » (١١١:٢٠) ، أو الوجه الدال على الكفر والسيئات « تعرف في وجوه الذين كفروا المنكر » (٧٢:٢٢) ، « فلما رأوه زلفة سيئت وجوه الذين كفروا » (٢٧:٦٧) ، « من قبل أن نطمس وجوها » (٤٧:٤) أو ضرب الوجوه « ولو ترى إذ يتوفى الذين كفروا الملائكة يضربون وجوههم وأدبارهم » (٥:٨) ، (٢٧:٤٧) ، فالوجه معطوف على الدبر ، أو الوجه المظلم « كأنها أغشيت وجوههم قطعا من الليل مظلما » (٢٧:١٠) ، أو الوجه الاعمى الابكم الاصم بلا حواس « ونحشرهم يوم القيامة على وجوههم عميا وبكيا وصبا » (٩٧:١٧) ، فأين هذا كله من أوجه الله ؟

أما بالنسبة للعين فقد لاحظ الآمدى أنها هي عين الماء . وعند الفاضى عبد الجبار العين هو العلم ، شرح الاصول ص ٢٢٧ ، مقالات ج ١ ، ص ٢٤٨ ، ص ٢٦٥ — ٢٦٦ ، الحصون الحيدية ص ٢٨ — ٢٩ ، وعند الجوينى « تجرى بأعيننا » أى الحفظ والرقابة ، الارشاد ص ١٥٧ ، كما تعنى العيون التى جرت فيها السفينة ، النظامية ص ٢٣ — ٢٥ ، وعند البغدادي « ولتصنع على عيني » أى على رؤية منى ، أصول الدين ص ١٠٩ — ١١١ . وقد ورد اللفظ ومشتقاته فى القرآن ٦٥ مرة منها ٢٨ مرة بمعنى عين الماء ، ٤ مرات « معين » صفة للماء وهو ليس المعنى المقصود ، ٤ مرات بمعنى حور عين وهو ليس المعنى المقصود كذلك ، أى أكثر من النصف . وذكر اللفظ ٣٣ مرة بمعنى العين أى البصر منها فقط مرتين لله ، ٢٩ مرة للانسان مما يدل على أن استعمالها انساني خالص . والمرتان هما « والقيت عليها محبة منى ولتصنع على عيني » (٣٩:٢٠) ، « واصبر لحكم ربك فانك بأعيننا » (٤٨:٥٢) ، وهما معنيان مجازيان يدلان على مدى القرب والمحبة والمودة كما هو الحال فى الامثال العالمية «على عيني» ، «فى عيني» ، فالعين أعلى قيمة عند الانسان للقسمة بها. أما الاستعمالات الانسانية فليس كلها بمعنى الابصار بل منها بمعنى الرضى فى قرة العين (٧ مرات) مثل « وقالت امرأة فرعون قرة عين لى ولك » (٩:٢٨) ، « فكلى واشربى وقرى عينا » (٢٦:١٩) ، « فرجعناك الى

أو الفعل الخالص الذى لا يهدف الى شىء خارجه أو الى بقاء الحق .
واذا امكن لأحد انكار الاعضاء فلا يمكنه انكار الوجه ، فالوجه له دلالة
خاصة لانه المميز لفرد عن آخر . أما العين فهي ليست عضو الرؤية
الذى بالراس فى أعلى الوجه فهي اما عين الماء ، وفى هذه الحالة
تكون فى حاجة الى تأويل ثان واما العلم لما كانت العين أداة للبصر
والرؤية ومصدرا للمعرفة الحسية واما الحفظ والرقابة والعناية وهو

أمك كى تقر عينها ولا تحزن « (٤٠:٢٠) » ، « فرحناها الى امه كى تقر
عينها ولا تحزن » (١٣:٢٨) ، « ربنا هب لنا من أزواجنا وذرياتنا قررة
أعين » (٧٤:٢٥) ، « فلا تعلم نفس ما أخفى لهم من قرة أعين » (١٧:٣٢) ،
« ذلك أدنى أن تقر أعينهن » (٥١:٣٣) ، كما تكشف العين عن حزن
النفس وانفعالاتها (٣ مرات) مثل « ترى أعينهم تفيض من الدمع »
(٨٣:٥) ، « تولوا وأعينهم تفيض من الدمع حزنا ألا يجدوا ما ينفقون » ،
(٩٢:٩) ، « وابيضت عيناه من الحزن فهو كظيم » (٨٤:١٢) ، كما تعنى
العين القصد والتطلع (٣ مرات) مثل « ولا تعد عينك عنهم تريد زينة
الحياة الدنيا » (٢٨:١٨) ، « لا تمدن عينك الى ما متعنا به أزواجنا منهم »
(٨٨:١٥) ، (٨٨:١٥) ، « كما يرتبط ادراك البصر بالحالة
النفسية اقلا أو فعظيما مثل « ويقللكم فى أعينهم ليقتضى الله أمرا كان
مفعولا » (٤٤:٨) ، « ولا أقول للذى تزدري أعينكم لن يؤتيهم الله خيرا »
(١١ : ٣) ، « واذا يريكموهم اذا التقيتم فى أعينكم قليلا » (٤٤ : ٨) ،
وقد تكون معرفة صائبة « يرونهم مثليهم رأى العين » (١٣:٣) ، « ثم
لترونها عين اليقين » (٧:١٠٢) ، « قالوا فأتوا به على أعين الناس
لعلهم يشهدون » (٦١:٢١) ، أو نعمة « ألم نجعل له عينين ، ولسانا
وشفتين » (٨:٩٠) ، أو لذة رؤية « وفيها ما تشتهي النفس وتلذ الأعين »
(٧١:٤٣) ، أو جزاء « وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين »
(٤٥:٥) ، وإذا كانت بعض المعاني ايجابية فان كثيرا منها سلبية (٨
مرات) مثل عدم القدرة على الرؤية والوقوع فريسة للسحر « فلما أقوا
سحروا أعين الناس واسترهبوهم » (١١٦:٧) ، أو عدم الابصار بها
والعمى « ولهم أعين لا يبصرون بها » (١٧٩:٧) ، (١٩٥:٧) ، أو أنها تخفى
الحق « يعلم خائنة الأعين » (١٧:٣٢) ، أو العمى التام « الذين كانت
أعينهم فى غطاء عن ذكرى » (١٠١:١٨) ، أو تكشف عن غشية الموت
« تدور أعينهم كالذى يغشى عليه الموت » (١٩:٣٣) ، « ولو نشاء لطمسنا
على أعينهم » (٦٦:٣٦) ، « فطمسنا أعينهم » (٣٧:٥٤) ، ولم يكن المعنى
الجازى غائبا مثل عين الشمس « حتى اذا بلغ مغرب الشمس وجدها
تغرب فى عين حمئة » (٨٦:١٨) ، فأين هذا كله من عين الله ؟ .

العلم العملى وكما هو واضح فى الامثال العامية . وهى كلها تعبيرات انسانية كما يدل على ذلك العرف فى الحلف بالرأس والتغنى بالوجه والحفظ فى العين .

(ب) آيات اليد واليمين والاصبع . وهى آيات الاطراف بعد الرأس

وقبل الجسم . ولا تعنى اليد عضو الجسم بل القدرة والقوة وهى من الصفات التى أفاض فيها القدماء (٥٥١) . اليد مجرد صورة فنية تعبر عن

(٥٥١) لقد وصل التشبيه الى حد اثبات الصفة باللغة الاصلية وليس باللغة الفارسية . وعند اهل السنة واصحاب الحديث لله يدان مقالات ج ١ ، ص ٢٦١ ، ص ٣٢٠ ، الابانة ص ٩ ، ص ٣٥ — ٢٩ . الاتصاف ص ٣٤ . وعند المشبهة يدا الله جارحتان وعضوان فيها كف واصابع ، اصول الدين ص ١١٠ — ١١٢ ، غاية المرام ص ١٣٩ — ١٤٠ ، الفصل ج ٢ ، ص ١٤٨ ، شرح الاصول ص ٢٢٨ — ٢٢٩ ، وعند القلانسي اليدان ليست صفتين بل صفة واحدة . اثبتها الاشعري ، فاليد لديه صفة زائدة على الذات ، المواقف ص ٢٩٨ ، وعند الجبائى وبعض المعتزلة اليد تعنى النعمة او انها مجرد صلة فخلق آدم باليدين أى مجرد خلقه . وهذا معقول لغويا من حيث التصوير ولا يتطلب ذلك تفسير كل كلمة بمعنى مستقل بدعوى التخصيص ، مقالات ج ١ ، ص ٢٢٨ ، ص ٢٦٦ . ص ٢٨٨ . وقد استعمل لفظ « يد » فى القرآن ١٢٠ مرة منها ٢١ مرة مفردا ، ٣٤ مثنى ، ٦٥ جمعا أى أن الغالب هو الجمع ولا يعقل أن يكون لله أيدى بالمعنى الحرفى والا كانت صورة آلهة قدماء الهند أو صورة التنين والوحش الاسطورى . لم تضاف لله الا ١٦ مرة فى حين أن باقى الاضافات أى ١٠٤ مرات للانسان مما يدل على انها معنى انسانى خالص . وهذه المرات القليلة التى أضيفت الى الله كلها استعمالات مجازية تفيد صفات الفضل « قل ان الفضل بيد الله يؤتیه من يشاء والله واسع عليم » (٧٣:٣) ، (٢٩:٥٧) ، والكرم ضد البخل والتقتير « قالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء » (٦٤:٢٥) ، والخير « بيدك الخير انك على كل شىء قدير » (٢٦:٣) ، ومالك كل شىء واليد صورة للملكية « قل من بيده ملكوت كل شىء وهو يجير ولا يجار عليه » (٨٨:٢٣) ، « فسبحان الذى بيده ملكوت كل شىء واليه ترجعون » (٨٣:٣٦) ، « تبارك الذى بيده الملك وهو على كل شىء قدير » (١:٦٧) ، والقدرة والسيطرة والهيمنة والاحتواء « ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله ، يد الله فوق أيديهم » (١٠:٤٨) ،

اتزادة ومعانى القوة والقدرة والعلو والقهر والاستيلاء والاحتواء والتنزيه

=

فهو المبدأ الذى يضم الافعال الانسانية ويكون أساسا نظريا لها . وهو الرحيم « وهو الذى يرسل الرياح بشرا بين يدي رحمته » (٥٧:٧) ، (٤٨:٢٥) ، (٦٣:٢٧) ، وهو الذى يعذب « ان هو الا نذير لكم بين يدي عذاب شديد » (٤٦:٣٤) ، وهو الخالق ، وصورة الخلق الصنع باليدين « قتل يا ابليس ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي » (٧٥:٣٨) ، « أولم يروا أنا خلقنا لهم مما عملت أيدينا أنعاما » (٧١:٣٦) وانه لشرف للانسان والحياة أن يخلقهما الله باليدين ، وأن يكونا من صنعه . ويظهر الاشتراك في الاسم بين يدي الله ويدي الرسول مما يدل على الاستعمال المجازي في الله « يا أيها الذين آمنوا لا تقدموا بين يدي الله ورسوله » (١٠:٤٩) ، أما الاستعمالات الانسانية الاخرى والتي تبلغ ١٠٤ مرة ، منها فقط ٣٠ مرة حقيقة مثل القتل باليد والبطش بها أو ضمها وادخالها في الجيب أو اخراجها أو نزعها أو الاغتراف بها أو اليد كعضو للمسح به في الوضوء أو لقطعة في العقاب ولكن الغالب هو الاستعمال المجازي (٧٤ مرة) وأكثرها « مصدقا لما بين يديه » أى للكتب السماوية السابقة (١٢ مرة) ، « معقبات من بين يديه » (١٩ مرة) أو « ما قدمت يداه » (١٣ مرة) . والباقي يشبه به الله مثل اعطاء الجزية عن يد أى كرها « حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون » (٢٩:٩) أو اليد المغلولة رمزا للبخل والتقتير أو الذى بيده عقدة النكاح أى ولى الامر ، أو العض على اليدين تعبيرا عن الندم أو الكسب بالايدي تعبيرا عن الفعل الحر والمسؤولية الفردية أو كف الايدي تعبيرا عن منع الاذى أو أولوا الايدي تعبيرا عن الكرم والقوة أو التحذير من ايقاع النفس في الهلاك « ولا تلقوا بأيديكم الى التهلكة » (١٩٥:٢) أو اتقاء ما بين الايدي وما خلفها تعبيرا عن ميدان الفعل أو بسط اليد تعبيرا عن الكرم والفعل أو سقط اليد تعبيرا عن العجز والمباغلة ، « ولما سقط في أيديهم » (١٤٩:٧) أو قبض اليد تعبيرا عن القوة والصلابة في المعارضة « يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويقبضون أيديهم » (٦٧:٩) ، أو وضع اليد على الفم رفضا للكلام أو السماع أو الحوار « جاءتهم رسلهم بالبينات فردوا أيديهم في أفواههم » (٩:١٤) ، أو كلام اليد شهادة على الانسان « يوم تشهد عليهم السنتهم وأيديهم وأرجلهم بما كانوا يعملون » (٢٤:٢٤) ، « اليوم نختم على أفواههم وتكلمنا أيديهم » (٣٦ : ٦٥) ، ومع أن بعض الاستعمالات الانسانية ايجابية مثل النور الذى يسعى بين ايدي المؤمنين « نورهم يسعى بين أيديهم وبأيمانهم » (٨ : ٦٦) ، (٥٧ : ١٢) ، أو البيعة لله وللمؤمنين باليد الا أن أكثر الاسعمالات لليد سلبا (مرة) مثل الكره ، والقتل ، والبطش ، والبخل ،

=

أما اليمين فلا تعنى أيضا طرف الجسم بل القدرة والإتقان في العمل والحفظ للأفضل والامساك . فاليمين أفضل في العمل من الشمال على ما هو وارد في الشعر العربي (٥٥٢) . أما الاصبع فانه ليس لفظا شرعيا يضاف الى

=

واللعن « تبت يدا أبى لهب وتب » (١١١ : ١) ، والذنب ، والظلم ، والعذاب ، والندم في العض على اليدين أو الفساد « ظهر الفساد في البر والبحر بما كسبت أيدي الناس » (٣٠ : ٤١) ، والتخريب « يخربون بيوتهم بأيديهم » (٥٩ : ٢) ، والهلاك ، والتقطيع ، والمصائب « وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم » (٤٢ : ٣٠) والكذب « فويل للذين يكذبون الكتاب بأيديهم » (٢ : ٧٩) ، والسيئات « وان تصيهم سيئة بما قدمت أيديهم » (٤٢ : ٤٨) ، فأين ذلك كله من يد الله ؟

(٥٥٢) أما لفظ « اليمين » فقد ذكر في القرآن ٢٤ مرة اثنتان منها فقط لله ، ٢٢ مرة للإنسان ! الأولى « ولو تقول علينا بعض الأقاويل لأخذنا منه باليمين » (٦٩ : ٤٥) ، والثانية « والسموات مطويات بيمينه سبحانه وتعالى عما يشركون » (٣٩ : ٦٧) ، وكلاهما يفيدان الفعل والإتقان باليمين دون الشمال كما هو معروف في العرف اللغوي وهو ما تؤكد الاستعمالات الإنسانية الأخرى (٦ مرات) مثل « فراغ عليهم ضربا باليمين » (٣٧ : ٩٣) ، « وما تلك بيمينك ياهوسى ، قال هي عصاى » (٢٠ : ١٧) ، « والى ما فى يمينك تلقف ما صنعوا » (٢٠ : ٦٩) ، « وما ملكت يمينك مما أماء الله عليه » (٣٣ : ٥٠) ، « ولا أن تبدل بهن من أزواج ولو أعجبك حسنهن الا ما ملكت يمينك » والمعنيان الآخرين مجازيان أى ما يدخل فى الأهل والأسرة والعشيرة . وقد يفيد اليمين أيضا معنى الإيمان والخير والصلاح والنجاة في مقابل الشمال (١٠ مرات) ، وهو المعنى المجازى أيضا فى الأمثال العنابية مثل « وأصحاب اليمين » ، ما أصحاب اليمين ، فى سدر مخضوض » (٥٦ : ٢٧) ، « لأصحاب اليمين ، ثلة من الأولين وثلة من الآخرين » (٥٦ : ٢٨) فالمتأخرون لا يقتلون عن المتقدمين فى الإيمان . هم البقية الصالحة من كل جيل وطلبة كل عصر ، « وأما من كان من أصحاب اليمين ، فسلام لك من أصحاب اليمين » (٥٦ : ٩٠ — ٩١) ، « كل نفس بما كسبت رهينة الا أصحاب اليمين » (٧٤ : ٣٩) ، « فأما من أوتى كتابه بيمينه فيقول هاؤم أقرعوا كتابيه » (٦٩ : ١٩) ، « فأما من أوتى كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا » (٨٤ : ٧) . وقد يفيد معنى اليمين الاتجاه الى اليمين فى مقابل الشمال دون رمز بل الحركة الفعلية (٦ مرات) مثل « يتفثوا ظلاله عن اليمين والشمال سجدا لله وهم

=

النـ (٥٥٣) . أما ألفاظ الكف والانامل فهي ليست الفاظا شرعية في أصل
الوحي واقصاها روايات تقوى وتضعف ، وأصل العقائد في الوحي ،
ادن أن السنة تبين عملي لأوجه التطبيق وليست مصدرا لعقائد
نظرية (٥٥٤) .

(ج) آيات الجنب والساق والقدم . وهي الآيات التي تشير الى
جذع البدن والاطراف السفلى . ولا يعنى الجنب جنب البدن بل أمر الله
ونهيهِ ، فالجنب صلب البدن والذي عليه يرتكن (٥٥٥) . أما الساق والقدم

=
داخرون « (١٦ : ٤٨) » ، « وترى الشمس اذا طلعت تزاور عن كهفهم
ذات اليمين » (١٨ : ١٧) ، « وتحسبهم ايقاظا وهم رقود ونقلبهم ذات
اليمين وذات الشمال » (١٨ : ١٨) ، « لقد كان لسبأ في مسكنهم آية
جنتان عن يمين وشمال » (٣٤ : ١٥) ، « قالوا انكم كنتم تأتوننا
عن اليمين » (٣٧ : ٢٨) ، « اذا يتلقى الملقين عن اليمين وعن الشمال
تعيد » (٥٠ : ٢٧) ، « عن اليمين وعن الشمال عزين » (٧٠ : ٢٧) .

(٥٥٣) لم يذكر « الاصبع » في القرآن الا مرتين في صيغة الجمع
للاشارة الى اصابع الانسان التي يضعها الكفار في آذانهم لعدم سماع
الحق وهي « يجعلون اصابعهم في آذانهم من الصواعق » (٢ : ١٩) ،
« واني كلما دعوتهم لتغفر لهم جعلوا اصابعهم في آذانهم » (٧١ : ٧) .

(٥٥٤) أما لفظ « الكف » فلم يذكر الا مرتين في القرآن في صيغتي
المتى للانسان في حالات سلبية خالصة اما للخداع « لا يستجيبيون
لهم بشيء الا كياسة كفيه الى الماء » (١٣ : ١٤) ، أو للحسرة « واحيط
بثمره فأصبح يقلب كفيه على ما أنفق منها » (١٨ : ٤٢) . أما لفظ
« الانامل » فقد ورد مرة واحدة في القرآن للانسان وبمعنى سلبي يعنى
الغيظ « واذا خلوا عضوا عليكم الانامل من الغيظ » (٣ : ١١٩) ،
الملل ج ٢ ، ص ٧ — ٨ ، بحر الكلام ص ١٩ — ٢٢ ، المواقف ص ٢٩٨ ،
الحصون الحديدية ص ٢٦ — ٢٨ ، الفصل ج ٢ ، ص ١٤٨ — ١٤٩ .

(٥٥٥) التحقيق التام ص ٩٥ ، المواقف ص ٢٩٨ ، غاية المرام ص
١٤١ ، شرح الاصول ص ٢٢٨ — ٢٢٩ ، الارشاد ص ١٥٨ —
١٥٩ ، وقد ذكر اللفظ كاسم في القرآن ثمان مرات ، ٣ مرات مفردا ،
٥ مرات جمعا ، والجمع لا يطلق على الله . والمفرد منها واحد فقط
لله « أن تقول نفس يا حسرتى على ما فرطت في جنب الله » (٣٩ : ٥٦)

=

فإنها ليسا لفظين شرعيين في أصل الوحي يطلقان على « الله » (٥٥٦) .

==
أى الأمر والنهى ، والاستعمالان الآخران للإنسان « والجار جنب والصاحب بالجنب وابن السبيل » (٤ : ٣٦) بمعنى المجاورة ، « وقالت لاخته قصيه فبصرت به عن جنب وهم لا يشعرون » (٢٨ : ١١) ، والاستعمالات الست الأخرى بمعنى جنب الجسم للاتكاء عليه في الدعاءين « وإذا مس الإنسان الضر دعانا لجنبه أو قاعدا أو قائما » (١٠ : ١٢) ، « أو لذكر الله » فإذا قضيت الصلاة فاذكروا الله قياما وقعودا وعلى جنوبكم » (٤ : ١٠٣) (٣ : ١٩١) ، أو جنوب الحيوانات للطعام « فإذا وجبت جنوبها فكلوا منها وأطعموا القانع والمعتر » (٢٢ : ٣٦) ، أما الفعل « جنب » ومشتقاته فإنه استعمل ١٢ مرة بنفس المعنى وكذلك ظرف المكان جانب ٩ مرات بنفس المعنى أى المجاورة في المكان وهم ما يستحيل على الله .

(٥٥٦) شرح الأصول ص ٢٢٩ ، الفصل ج ٢ ، ص ١٥٠ ،
الإرشاد ص ١٥٩ ، بحر الكلام ص ٢١ ، أما لفظ « الساق » فقد ذكر في القرآن ثلاث مرات بمعنى الساق الإنسانى يوم القيامة مثل « يوم يكشف عن ساق ويدعون إلى السجود فلا يستطيعون » (٦٨ : ٤٢) ، « والتفت الساق بالساق » إلى ربك يومئذ المساق » (٧٥ : ٢٩) ، وهى معانى سلبية تستعمل في نطق الكفر وعدم الايمان والعذاب يوم القيامة ، ومرة واحدة مثنى للأغراء الدنيوى « فلما رآه حسبت أنه وكشفت عن ساقها » (٢٧ : ٤٤) . وباقى المشتقات مثل الساق والسوق كلها استعمالات انسانية صرفة . أما بالنسبة للفظ القدم فقد ذكر ثمان مرات في القرآن الكريم وكلها معان انسانية مجازية بمعنى قدم الصدق « وبشر الذين آمنوا أن لهم قدم صدق عند ربهم » (١٠ : ٢) ، أو تثبيت الاقدام « ولا تتخذوا أيمانكم دخلا بينكم فتزل قدم بعد ثبوتها » (١٦ : ٩٤) ، « وليربط على قلوبكم ويثبت به الاقدام » (١١ : ٨) ، « ان تنصروا الله ينصركم ويثبت أقدامكم » (٤٧ : ٧) ، « ربنا أفرغ علينا صبرا وثبت أقدامنا » (٢ : ٢٥٠) ، « ربنا أفرغ لنا ذنوبنا واسرائنا في أمرنا وثبت أقدامنا » (٣ : ١٤٧) ، أو بالمعنى السلبي بمعنى الاخذ بالاقدام للعذاب « يعرف المجرمون بسيماهم فيؤخذ بالنواصي والاقدام » (٥٥ : ٤١) ، أو الهرس بالاقدام « أرنا الذين أضلنا من الجن والإنس نجعلها تحت أقدامنا » (٤١ : ٢٩) ، التحقيق التام ص ٩٥ ، الملل ج ٢ ، ص ٧ — ٨ ، الفصل ج ٢ ، أصول الدين ص ٧٨ — ٧٦ ، الملل ج ١ ، ص ١٣٥ — ١٣٨ ، غاية المرام ص ١٤١ ، بحر الكلام ص ٢٢ ويذكر القاضى عبد الجبار أن

وغالبها الفاظ رواية لا تكون أصلا في العقائد نظرا لضعف الرواية ومهمتها العملية لا النظرية . وقد انتشرت هذه الروايات في الدين الشعبى لما فيها من خيال فنى خصب يؤثر على العامة في تصوراتها لله (٥٥٧) .

(د) آيات النفس . ولو أن النفس ليست من صفات التشبيه

الا أنها تشير أيضا الى ألبعض الانسان ، تخبر عنه لا عن شئ غيره ، تشير الى الذات ، وتميل الى الهوية . بل ان نسبة الحواس الخمس له وجعله مدركا للعالم انما كان القصد منها الإشارة الى وعيه بالاشياء في مقابل ذكر الاشياء له ، فيكون شعورا في مقابل الاشياء وتكون اشياء في مقابل الشعور (٥٥٨) . لا سبيل اذن لتجاوز التشبيه الا بالتنزيه والتخطى

القدم لا يعنى أسفل الساق بل هو مجاز مما يدفع شدتها ويسكن هياجها ، فالمراد به الشدة مثل من يقول قامت العرب على ساقها أى شدة الامر وأحوال القيامة أى الامر العظيم الصعب . شرح الاصول ص ٢٢٩ .

(٥٥٧) كثير من هذه الصفات الخبرية تعتمد على الاحاديث وليس على الآيات منها بالنسبة للبدن « أن الله خلق آدم بيده وخلق جنة عدن بيده ، وكتب التوراة بيده ، وغرس شجرة طوبى بيده » أو « أن الله مسح ظهر آدم بيده فاستخرج منه ذريته » أو « خمر طينة آدم بيده أربعين صباحا » . وبالنسبة للأصابع أو « كفه على كتفى حتى وجدت برد أنامله في صدرى » ، « قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن » ، « كلتا يديه يمين » ، « يمين الرحمن » ، الأمانة ص ٣٥ — ٣٧ ، النظامية ص ٢٣ — ٢٥ ، الملل ج ١ ، ص ١٣٥ — ١٣٨ ، ج ٢ ، ص ٧ — ٨ ، التحقيق التام ص ٩٥ ، وبالنسبة للقدم ، « فيضع الجبار قدمه في النار » ، « أن جهنم لا تمتلأ حتى يضع فيها قدمه » ، الملل ج ٢ ، ص ٧ — ٨ ، الفصل ج ٢ ، ص ١٤٨ ، أصول الدين ص ٧٥ — ٧٦ ، التحقيق التام ص ٩٥ .

(٥٥٨) يجوز أن يقال بأن لله نفس عند أهل السنة والجماعة بمعنى الذات والوجود وكما هو في آيات النفس ، بحر الكلام ص ١٨ — ١٩ ، والذات هو الوصف الاول للانسان ، أصول الدين ص ٨٨ . وفي الفارسية خدا الله وخودى الذات ، أصول الدين ص ٧٢ ، السنوسية ص ٢ — ١ ، كفاية العوام ص ٣٧ — ٣٩ ، ٣٣ — ٣٤ الباجورى ص

عن التفسير الحرفي للنصوص الى التفسير المجازى لها وهو اقرب الى

٤ ، الحصون ص ١٤ ، الجوهرة ، التحقيق ص ٨٤ — ٨٥ ، الارشاد ص ٣٣ — ٣٤ . وقد ذكر لفظ « نفس » في القرآن ٢٩٥ مرة كلها للانسان باستثناء ٦ مرات فقط لله ، وبالتالي فهو وصف انساني وليس وصفا الهيا . مرتان منها للتوكيد « ويحذرهم الله نفسه » (٣ : ٢٨) : (٣ : ٣٠) ، وهو مشروع في اللغة ، ومرتان لبيان أن الله هو المبدأ وأن شخصه هو المبدأ دفعا نحو التنزيه وابتعادا من التشبيه مثل « قل لله كتب على نفسه الرحمة » (٦ : ١٢) ، « فقل سلام عليكم كتب ربكم على نفسه الرحمة » (٦ : ٥٤) ، ومرة واحدة كموطن للعلم كما أن نفس الانسان موطن لعلومه « تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك انك انت علام الغيوب » (٥ : ١١٦) ، ومرة للتعبير عن درجة القرب وكما هو معروف في الامثال العلمية والاغاني الشعبية ، « ثم جئت على قدر يا موسى ، واصطنعتك لنفسي » (٢٠ : ٤١) . أما الاستعمالات الانسانية الاعم والاغلب فأكثرت الاستعمالات شيوعا ظلم الانسان لنفسه (٣٢ مرة) ثم تحريم قتل النفس التي حرم الله بالحق (١٦ مرة) ثم كسب النفس لاعمالها (١٢ مرة) والمعاني المشابهة مثل تكليف النفس حسب طاقاتها (٧ مرات) ، وتقديم النفس لما يزيكها (٦ مرات) وشهادة النفس على نفسها (٩ مرات) وجهاد النفس (١١ مرة) وجزاء النفس طبقا لاعمالها (٦ مرات) ثم موتها باذن الله (٨ مرات) وخلقتها من نفس واحدة (٦ مرات) . أما باقى الاستعمالات فانها متفاوتة بين قوى النفس النظرية وقواها العملية . فالنفس تخفى وتعلن ، تبطن وتظهر ، تعلم وتجهل ، تظن وتتيقن ، تتفكر في نفسها وفي العالم ، تبصر وتعقل . وهي قوة لغوية للحديث والقول والكلام والجدال والقراءة والتعليم . كما انها بواعث ودوافع وحاجات ، ترضى وتغضب ، تضيق وتفرح توسوس وتوجس ، وتسول وتدفع ، لذلك فهو اما امارة بالسوء او لواءة او مطمئنة ، يدفعها الهوى وتنتابها الحسرة ويهديها الايمان . وهي مسؤولة عن اعمالها ، لا تجزئ نفس عن نفس شيئا طبقا لقدراتها فلا تكليف بما لا يطاق ، وتوفى كل نفس بما كسبت ، ترى ما عملته محضرا امامها دون أن تظلم شيئا . كل نفس بصيرة على نفسها ، شاهدة على نفسها ، تبلى في الحياة وتمتحن حتى تجتاز العقبة فتكون من الفائزين . خلقت من نفس واحدة في البداية ، وخلق منها زوجها ، لا تموت الا بالحق ، فالنفس بالنفس ، عليها حافظ وتموت بأجلها . اذا خادعت وكذبت وأسرفت وبخلت وشحت وكنز وأسرفت ومكرت وتخالفت وسفهت وغتت وضلت واختانت

قواعد اللغة . ليس التشبيه هو الحق والتنزيه هو الضلال فسلح التكفير هو سلاح ضد الخصوم (٥٥٩) . ويتم تجاوز التشبيه الى التنزيه عن طريق ابطال التشبيه لغويا وفهم دوافعه نفسيا واجتماعيا سياسيا وهى اندوانع التى يشارك فيها التشبيه التجسيم . فالفرق بينهما فى الدرجة لا فى النوع . والتنزيه هو القادر على جذب التشبيه اليه بعيدا عن التجسيم عن طريق النفى اذ لا يكفى اطلاق القرآن أو التوقف أو نفى الكيفية (٥٦٠) . وفى هذه الحالة قد لا يفتقر التشبيه عن التنزيه الا قليلا نظرا لحرص التشبيه على التفسير الحرفى للنصوص دون الوقوع فى التجسيم ، كذلك كانت فرق اهل السنة بين التشبيه والتنزيه (٥٦١) .

ولا يرجع التشبيه الى أثر خارجى فى دوافعه بل قد ترجع بعض

=
وبغت خسرت أعمالها . واذا انفتحت وجاهدت ونصرت واشترت نفسها بالحق ، وتركت وشكرت وفكرت فازت بالخير . فأين ذلك كله من نفس الله ؟

(٥٥٩) الابانة ص ٣٥ — ٣٩ .

(٥٦٠) قال ابن الهيثم ان الذى أطلقه المشبهة على الله من الهيئة والصورة والاستدارة والوفرة والمصافحة والمعانقة ونحو ذلك لا يشبهه سائر ما أطلقه الكرامية من أنه خلق آدم وأنه استوى على عرشه وأنه يجيء يوم القيامة لمحاسبة الخلق . المال ج ٢ ، ص ٢٠ — ٢١ . وقد نسب جماعة من المعتزلة التشبيه الى أحمد بن حنبل واسحق ابن راهوية ويحيى بن معين وهذا خطأ فانهم منزهون فى اعتقادهم عن التشبيه والتعطيل ، ولكنهم لا يتكلمون فى التشابهات بل كانوا يقولون آمنا وصدقنا مع أنهم كانوا يجزمون بأن الله لا شبيه له وليس كمثله شئ ، ومعلوم أن هذا الاعتقاد بعيد جدا عن التشبيه ، اعتقادات فرق ص ٦٦ ، ومذهب اهل الحق أن الله لا يشبه شيئا من المخلوقات ولا يشبهه شئ منها بوجه من وجوه المشابهة والمماثلة « ليس كمثله شئ وهو السميع البصير » ، فليس البارى بجوهر ولا جسم ولا عرض ولا فى مكان ولا فى زمان ولا قابل للاعراض ولا محلا للحوادث . التهيد ص ١٠٣ .

(٥٦١) من المرجسة من قال بالتنزيه مثل المعتزلة ومنهم من قال بالتشبيه ، مقالات ج ١ ، ص ٢٢٤ .

صوره الفنية الى البيئة الشعبية في خيالها واساطيرها . وفي الخيال الشعبي يصعب التمييز بين ما هو محلى وما هو وارد لانه مصب لكل شيء بإبداع ذاتى خاص (٥٦٢) . انما التشبيه خطأ في تفسير النصوص ، ووقع في التفسير الحرفى حيث يصح المجاز . التشبيه تجاوز الحرف الى الشيء ، وانتقله من مستوى اللغة الى مستوى الطبيعة ، ومرور من المعرفة الى الوجود . فالمؤله ليس مجرد حالة شعورية يمكن التعبير عنها على درجات متفاوتة من التنزيه بالقوالب العقلية بل هو جسم وان لم يكن بذى جسم ، وصورة وان لم يكن بذى صورة . فالحروف الاربعة مثلا الله ليست مجرد كلمة بل هو شيء حى . الالف موضع القدم والهاء العورة (٥٦٣) . ومعروف في تاريخ الاديان تشخيص الكلمة ، فالمسيح ليس كلمة Logos بل هو كلمة مشخصة في بدن . التشبيه اذن بهذا المعنى عود الى التجسيم الاول ولكن كرد فعل متأخر على التنزيه وانكار الصفات تجنبا لآى تشابه بين المؤله والانسان أو كإقلال من التجسيم الذى كان أقرب الى التاليه (٥٦٤) .

(٥٦٢) يرد ابن حزم التشبيه الى اثر خارجى من اليهود ، « ولقد كان التشبيه صرفا خالصا في اليهود لا في كلهم بل في القرايين منهم اذ وجدوا في التورية الفاظا كثيرة تعمل على ذلك » المجلد ١ ، ص ١٣٥ — ١٣٨ ، « واكثرها مقتبس من اليهود ، فان التشبيه فيهم طباع حتى قالوا اشتكت عيناه فعادته الملائكة ، وبكى على طوفان نوح حتى رمدت عيناه » ، المجلد ٢ ، ص ٧ — ٨ .

(٥٦٣) عند المغيرة بن سعيد الالف موضع قدمه لاجوجاجها والهاء عورته لاستدارتها ، مقالات ج ١ ص ٧٢ .

(٥٦٤) من الناحية التاريخية بدأت عملية التاليه والتجسيم أولا فانبرى لهما التنزيه ثانيا ثم حدث رد فعل على التشبيه ثالثا . فالتشبيه وسط بين التجسيم والتنزيه ، وردة عن التنزيه ، وعود الى التجسيم . وفي ذلك يقول الشهرستانى « أما الشيعة في هذه الشريعة فقد وقعوا في غلو وتقصير . أما الغلو فتشبيه بعض أئمتهم بالاله وأما التقصير فتشبيه الاله بواحد من الخلق » ، ويقول أيضا « ولما ظهرت المعتزلة والمتكلمون من السلف رجعت بعض الروافض عن الغلو والتقصير ، ووقعت في الاعتزال وتخطت جماعة من السلف الى التفسير الظاهر فوقعت

لذلك لا يلغى التوقف في التأويل المشكلة ولا يحلها أساسا . التوقف موقف تكتيكي عملي حذر وليس طرحا نظريا . أما التفويض وقول « الله اعلم » فإنه معارض بقراءة « والراسخون في العلم » إذا كانت الفصلة بسدها . كما أنه خوف وجبن وارجاء . وهو اتباع لسلف الأمة ينتهي الى التقليد ، وإيمان المقلد لا يجوز طبقا لنظرية العلم (٥٦٥) ، ولا يمكن الاعتماد على سلطة النقل وسلطة الإجماع فذلك أيضا تقليد بدعوى الاتباع دون الابتداء . وترك التعرض أسوة بالرسول ينفي حاجات العصر المتجددة ويغفل مقاصده النظرية واتجاهاته في الفهم . فحل القضية في التأويل ، فإنها تدخل أيضا في موضوع النقل والعقل لأنها أخبار لا تثبت الا بالسمع دون العقل (٥٦٦) . هي مجموع الصفات الخيرية التي يؤدي إثباتها الى الوقوع في التشبيه (٥٦٧) . لا يوجد دليل على صفات التشبيه الا من

في التشبيه » . الملل ج ١ ص ٣٥ — ١٢٨ ، ويرى ابن حزم أن السلف من أصحاب الحديث لما راوا توغل المعتزلة في التأويل قد أدى الى نفى الصفات وخلق القرآن والخروج على مذهب أهل السنة والجماعة في التشابهات دعوا الى الايمان بالكتاب والسنة ورفض التأويل والايمان بظواهر النصوص اعتمادا على حجتين : أ — تحريم التأويل « وأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء تأويله ، وما يعلم تأويله الا الله ، والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا » . ب — التأويل أمر مظنون بالاتفاق والقول في الصفات بالظن غير جائز . ويمكن الرد عليهما بأن إعادة القراءة والوقوف بعد « والراسخون في العلم » ، وبأن ظواهر النصوص أيضا ظنية . الملل ج ٢ ، ص ١٩ — ٢٠ .

(٥٦٥) انظر الفصل الثالث ، نظرية العلم .

(٥٦٦) انظر الفصل الثامن : العقل والنقل .

(٥٦٧) يقول الشهرستاني « فبلغ بعض السلف اثبات الصفات الى حد التشبيه بصفات الحوادث ، ثم ان جماعة من المتأخرين زادوا على ما قاله السلف فقالوا به ، لا بد من اجرائها على ظاهرها والقول بتفسيرها كما وردت من غير تعرض للتأويل ولا توقف في الظاهر في التشبيه الصرف وذلك على خلاف ما اعتقده السلف » الملل ج ١ ، ص ١٣٥ — ١٣٨ ، النظامية ص ٢٣ — ٢٥ ، الارشاد ص ١٥٥ — ١٥٦ .

المنقول ، ولا يوجد عليها دليل من المعقول وبالتالي لا يمكن أن تكون أصلا من أصول الدين طبقا لنظرية العلم . فالحجج النقلية مهما تضافرت على شيء فإنها تظل ظنية ولا تتحول الى يقين الا بحجة عقلية ولو واحدة . فمدلولات النقل مرتبطة بالوضع اللغوي والعرف الاصطلاحي والصحة التاريخية اذا كان النص رواية . لا سبيل الى الاحتراز من التشبيه اذن الا بآيات السلوب وفي مقدمتها « ليس كمثله شيء وهو السميع البصير » . النفي قبل الاثبات ، النفي للتنزيه والاثبات للتقريب الى الافهام وليس لاثبات انصاف والا وقعنا من جديد في مخاطر التشبيه وربما التجسيم .

واذا كان التجسيم الاول قد نشأ رد فعل على الهزيمة وكرغبة في تخليد الزعيم لدرجة التآليه حرصا على الحق الضائع واثباته على الاقل في الخيال كامتداد طبيعي للعقل فان التشبيه هذه المرة يحدث نتيجة للرغبة في المحافظة على المعاني الحرفية للنصوص وتفسيرها تفسيراً مادياً شخصياً وعدم معرفة بدور الصورة الذهنية كأحد وسائل التعبير (٥٦٨) . فإذا كان التجسيم نتيجة لوضع سياسى ورد فعل على الهزيمة فان التشبيه خطأ في نظرية التفسير وفي فهم طبيعة اللغة ورفض أى عمل عقلى أو حضارى على النص (٥٦٩) . لذلك كانت الحجج المقدمة حججا نقلية خالصة

(٥٦٨) المجسمة غالبا من الشيعة ، والمشبهة بن أهل السنة . وبالتالي يلتقى الطرفان المتعارضان بالرغم من اختلاف الدوافع . فالكرامية تعتبر من الصفاتية الى أنها تنتهى الى التجسيم والتشبيه ، الملل ج ٢ ، ص ١١ .

(٥٦٩) يقول أصحاب الحديث انهم لا يقولون الا ما قاله الله والرسول ، اطلاق اليد والعين والوجه خبرا لان الله اطلق ذلك . مقالات ج ١ ، ص ٢٦٥ — ٢٢٦ ، وأثبت الاشعرى اليمين والوجه صفات خبرية لان السمع قد ورد بها ويجب الاقرار به كما ورد واتباع طريقة السلف من ترك التأويل ، الملل ج ١ ، ص ١٥٣ ، ويهاجم الاشعرى التأويل قائلا « ان كثيرا من الزائغين عن الحق من المعتزلة وأهل القدر مالت بهم أهواؤهم الى تقليد رؤسائهم ومن مضى من اسلافهم فتأولوا القرآن على آرائهم تأويلا لم ينزل الله به سلطانا ولا أوضح برهانا ، ولا نقلوه عن الرسول ولا عن السلف المتقدمين ، فخالفوا الروايات »

مفسرة تفسيرا حرفيا دون أى تدخل من جانب العقل . وقد يكون الدافع على ترك السلف للتأويل ليس استبعادا للسؤال النظرى بل لانهم كانوا مشغولين بالفتوح وتحرير البشر ، والدعوة للدين الجديد ، وتحقيق الرسالة أى اثبات الصفات عمليا عن طريق تحقيقها بالفعل . لم يكن انسؤال النظرى مطروحا ثم استبعدوه . لم يطرح السؤال نظريا الا بعد توقف الفتوح ، فالنظر تعويض عن العمل . واذا كنا الآن فى ظرف مشابه لتحرير الارض فهل يظل السؤال مطروحا نظريا أم يتحقق عمليا ؟ (٥٧٠) .

(د) **ايجابيات التشبيه** : وبالرغم من التشبيه وجزع النفس منه ، وصدمة للعقل ، واستنكاف الشعور منه الا أنه يكشف عن عدة حقائق منها :

١ — يستحيل التعبير عن عواطف التأليه الا باللغة الانسانية .
ولما كانت اللغة الانسانية بطبيعتها مستقاة من حياة الانسان فاستعمالها يؤدى حتما الى التشبيه ، والتعبير عن كل شيء بلغة الانسان . ومن ثم لا يمكن الحديث عن المؤله الا بالحديث عن الانسان المؤله المتفرد الى أقصى حد له ، وكأنه لا يمكن الحديث عن الموضوع دون الحديث عن الذات فموضوع التأليه والذات المؤلهة واحد .

الابانة ص ٦ — ٧ ، ويقول ابن حزم « وأما ما ورد فى التنزيل من الاستواء والوجه واليدين والجنب والمجىء والاتبان والوقية وغير ذلك فأجريها على ظاهرها أعنى ما يفهم عند الاطلاق على الاجسام وهذا ما ورد فى الاخبار » . الملل ج ٢ ، ص ٧ — ٨ .

(٥٧٠) سئل أبو بكر الزاهد عن المعرفة فقال : المعرفة اسم ومعناه وجود تعظيم فى القلب بمنعك من التعطيل والتشبيه . وقيل لأبى الحسن البوشنجى : ما التوحيد ؟ قال : أن تعلم أنه غير مسببة بالذوات ولا بنفى الصفات ، الانصاف ص ٣٢ — ٣٣ . الشعور اذن عملية اتجاه بين تبارين ، التشبيه والتعطيل وهو طريق التنزيه النظرى والفاعلية العملية . ولما كان التنزيه النظرى لا يتوقف ، فالذهن لا حدود له ، فان الفاعلية العملية اذا توقفت تحولت الى تجسيم أو تشبيه .

٢ — لا يمكن التعبير عن المؤله بأسلوب مجرد خالص كما هو الحال في الرياضيات بل بأسلوب التشبيه والاستعارة والكنية أى بلغة الصورة الفنية . وبالرغم من تجاوز التشبيه ، خاصة في التجسيم ، من اللغة الى الشيء ، الا أن الصورة هى الاسلوب المعبر عن عواطف التأليه ، لا لان الصورة أقرب الى العلة وأسهل على فهمها بل لانها حقيقة تعبر عن وجود حقيقى ، فاللغة تحيل الى الشيء ، والتصور الى الوجود ، وهو نوع من الانطولوجيا الشعبية البدائية قبل الاحكام النظرى المتقدم لتحضارات الذهن .

٣ — ليس التأليه موضوعا مجردا خالصا بل هو شيء يوصف ويلبس ، شيء موجود بالفعل وليس مجرد موضوع عقلى . لا يوجد في التشبيه مشكلة كيفية الخروج من عالم الالذهان الى عالم الاعيان كما هو انحال في التنزيه لان المؤله موجود من قبل في العالم في صورة حسية مرئية . لا يوجد المؤله كلما بعدنا عن العالم بل يوجد كلما قربنا منه . فالمؤله هو العالم الضائع والتمويض عنه بالعالم المسوك .

(هـ) **مخاطر التشبيه** . ولكن من ناحية أخرى يمثل التشبيه عدة مخاطر أهمها :

١ — التشبيه اسقاط من الذات على الموضوع ولكنه اسقاط من أسفل الى أعلى . يرى الانسان في موضوع التأليه ذاتا تشبه ذاته ، ويرى فيها صورته الخالصة ظانا أنها صورة موضوعية لوجود موضوعى . يرى فيها مشاكله الخاصة ظانا أنها مشاكل موضوعية كمن ينظر الى السحب فيجد فيها صورا وأشكالا لما تعود أن يراه في حياته على ما هو معروف في التجارب النفسية للكشف عن مكونات الشخصية وسماتها . وبالتالي يمكن القول « أن الذات خلق الموضوع على صورته ومثاله » . التشبيه اعدام للموضوع وتحويل الذات نفسها وقسمتها الى ذات وموضوع ، وبالتالي خروج الموضوع من الذات .

٢ — في التشبيه يتحول الكلام الى شخص ، وتتحول اللغة من نطاق الفكر الى نطاق الشخص في حين أن اللغة حامل للفكر ، والفكر

مستقل عن الأشخاص . التشبيه خطأ في استعمال اللغة وفي معرفة وظيفتها ، وخطأ بين مستويات اللفظ والمعنى والشيء . وبالرغم من أهمية ظهور المادة في التشبيه إلا أنها تظهر في غير موضعها . فموضع المادة في اللغة وفي الصورة وفي الشخص وفي الشعور وفي الفكر مع أن المادة صورة مصغرة ومحدودة للواقع العريض ، مادة من خلال تجربة معاشة تكشف عن العالم وتحيل اليه . التشبيه خطأ في نظرية اللغة وعدم دراية بوظيفتها في التعبير ، وخطأ بين أنواع الخطاب التقريرى منه والانشائى ، فأسلوب الوحي لا يهدف إلى إثبات شيء مادى بل يستعمل الصورة الفنية للتأثير النفسى من أجل إعطاء تصورات للعالم ويؤاخذ للسلك .

٣ — يؤدي التشبيه إلى الوقوع في الخرافة بعد زحزحة العقل وفقدان سلطانه ، والاعتماد على الخيال ، وتحويل الموضوعات من الوضوح والإبداهة إلى نطاق السر والمجهول . وأسلوب التشبيه ليس أسلوباً علمياً للتعبير عن مضمون العلم . استعماله القديما لأنه متفق مع منهج العلم في عصرهم وهو التأمل أو السحر ومع موضوعات العلم حينذاك مثل العالم والكون وغيرها من الموضوعات الكونية العامة . ويمكن وصف أسلوب التشبيه على النحو الآتى :

(أ) يستبدل التشبيه بالشيء غيره . فبدلاً من الحديث عن الشيء يتحدث عن الصورة ، ويفرق في وصف الصورة ، ويناضل من أجل الصورة . والصورة شيء ، والشيء شيء آخر . التشبيه معركة في الهواء تحدث في الخيال مع طواحين الهواء .

(ب) التشبيه فكر وصفى خالص ، يصف الشيء من الخارج ، وليس فكراً تحليلياً أو يقوم على التجريب لكشف جديد . هو أقرب إلى تحصيل الحاصل وتكرار الذات لما تعرف على نحو آخر ، من الإحساس الذاتى إلى الرؤية الموضوعية للذات .

(ج) التشبيه يتناول الشيء ككل ، ويعطى أحكاماً كلية عليه ، ولا يقوم بتحليل الأجزاء بغية الدقة والموضوعية من أجل إصدار حكم

(د) أقصى ما يصل اليه التشبيه هي النتائج العامة التقريبية وليست النتائج المحددة التي يصل اليها الباحث عن طريق التعريف الجامع المانع أو القياس الدقيق . يقينه ذاتى يعتمد على دقة الصور والقياس بين اندلالة والشئ ، وهو ما يستحيل عملا نظرا للفرق بين الدلالة والدال في الرؤية والايحاءات .

(هـ) يقوم التشبيه على الخيال دون العقل ، وهو أقرب الى أسلوب الفن منه الى أسلوب العلم . غايته التأثير في النفس كالخطابة ونيس اعطاء وصف علمي للواقع بالبرهان . فالتشبيه أقرب الى تاريخ الفن منه الى تاريخ العلم ، والمشبهة فنانون دون أعمال فنية ، شعراء دون نظم ، ورسامون دون لوحات .

(و) يعبر التشبيه عن انفعالات نفسية نحو الشئ ، ولا يعطى قوانين عقلية لضبط الواقع والتحكم في مساره . يعطى وسيلة لضبط النفس واعادة تصحيح موقفها ولكن ليس للسيطرة على قوانين الطبيعة . التشبيه ليس فكرا بل مجرد التعبير عن عواطف الاجلال والتعظيم بصورة فنية . لا يصدر أحكام واقع بل أحكام قيمة تعبر عن مزاج قائلها ودرجة حدة الانفعالات . يمكن ارجاعها الى أسسها النفسية التي ترجع بدورها الى الظروف الاجتماعية التي نشأ فيها الموقف كله .

{ — التشبيه ، بالرغم من تميزه عن التجسيم ، إلا أنه عود الى الوثنية القديمة التي طالما حاربا الوحي ، وخلق وثنية جديدة ، أخطر وأعظم لأنها وثنية يدعمها الوحي ذاته بالتفسير الحرفي لنصوصه وبالتالي بوجودها الشرعى منه . التشبيه تجريد للوحي وتفرغ له من مضمونه الاجتماعى ثم تجسيد له وغلقه على ذاته وخلق جسم من داخله ، ونقله من مستوى الفكر والنظام الى مستوى الشئ والمادة . التشبيه خطأ فى اتجاه الوحي ومقصده ، تجسيم له من ذاته وتفرغ العالم منه . وقد أدى ذلك الى السماح بدخول كثير من الابنية الاسطورية القديمة من انبيات الثقافية المجاورة نظرا لتشابه المواقف النفسية والاجتماعية مما أفقد الفكر الدينى أصالته وهويته واستقلاله عن الفكر الدينى القديم فى

الحضارات والبيئات الثقافية المعاصرة له ، وأصبح جزءاً من تاريخ
الادب .

هـ — وللتشبيه كما للتأليه والتجسيم وللتنزيه استخدام سياسى ،
عن طريق تصوير الله الحاضر الذى يرى بالعين ويسمع بالأذن ويتكلم
بالبشر ويبتش باليد ويحرك بالإصبع ويدوس بالأقدام . يتحول الشخص
باعتباره قمة عواطف التأليه المشخصة الى سلطة مركزية تجمع فى يديها
كل مظاهر السلطة من قوة وسيطرة ، تجب لها الطاعة المطلقة وتستحيل
معارضة أوامرها . فالتشبيه أساس السلطة ، وركيزة التسلط ، وقوام
التقهر والطغيان ، تستعمله الدولة لإبراز حضورها فى كل مكان . لذلك
قام التأليه بدور المعارضة السرية النشطة ، تأليه الإمام الغائب الذى
سيملأ الأرض عدلاً كما ملئت جوراً . كما قام التجسيم بدور المعارضة
السرية الكامنة غير المنظمة فى حزب . وكما سيقوم التنزيه بدور المعارضة
العلنية من الداخل (المعتزلة) أو من الخارج (الخوارج) باسم المبدأ
غير الشخص ، وتمثل الذات له ، والتوحيد بين المبدأ والذات . فالتأليه
والحلول والاتحاد والتجسيم والتشبيه ليست فقط تصورات للالوهية بل
هى أنظمة دفاعية للذات عن نفسها إما فى موقع السلطة كالتشبيه أو
فى موقع المعارضة كالتأليه والتجسيم والتنزيه . وان تصورات الالوهية
لتكشف عن أوضاع اجتماعية من خلال أبنية نفسية دون أن تكون وصفاً
لأى موضوع الهى . وهى فى واقع الأمر أيديولوجيات سياسية فى مجتمعات
دينية .

٦ — التنزيه : لم يبق اذن بعد تأليه الأئمة وحلول الصوفية واتحاد
النصارى وتجسيم الكرامية وتشبيه أهل السنة إلا التنزيه عند المعتزلة
أى محاولة الحديث عن الذات بأقصى درجة ممكنة من التجريد دون الوقوع
فى التجسيم أو فى التشبيه .

(١) أدلة التنزيه : ولما كان التشبيه فى حقيقة الأمر بناء على نفى
الكيفية هو أحد درجات التنزيه فقد حاول الأشعرى صياغة أدلة عقلية
لنفى التشبيه وفى مقدمتها دليل نفى الشبه . وهو دليل يلحق بدليل
الحدوث مهمته نفى الشبه بين الحادث والقديم أى أنه دليل على التنزيه

أكثر منه دليلا على وجود المؤله . ويقوم دليل نفى الشبه على قسمة بنهية ، قسمة الاشياء الى كل جزء واستحالة التشابه بينهما . وهى فى واقع الامر قسمة لا تثبت شيئا ولا تزيد عن كونها عملا عقليا زائدا يقوم العقل به للتفيس عن عواطف التالیه والتقليل من حدتها . ويقوم الدليل أيضا على رفض أى تشابه بين هذا العالم وبين الذات المشخصة من عواطف التالیه لا كلا ولا جزءا حتى ولو كان التشابه جزئيا . يظل جزء آخر لا تشابه فيه ابقاء على بعض عواطف التالیه خالصة من كل شائبة من هذا العالم . وهو موقف تطهرى خالص يقوم على البحث عن الخالص واعتبار المادى الحسى المرئى الملموس عيبا ونقصا ورنذلة . كما انه لا يقضى على كل أنواع التشابه بين العالم والذات ، يكفى نسبتها واضافتها وادراكهما المزدوج بالهوية أو بالاختلاف أو الحديث عنها (٥٧١) . ويقوم دليل الشبه على القياس المعكوس أى على نفى القياس كتشابه بين شيئين . والقياس يكمن فى الطبيعة نظرا للاضطراد . وبما أن الاشياء توجد على نفس المستوى الطبيعى فاذا تغير المستوى بطل القياس . ولا يوجد قياس بين الاقل شرفا والاعظم شرفا بل القياس هنا من اجل ابطال القياس أى أنه يستعمل ضد استعماله (٥٧٢) . هذا بالاضافة الى ان قياس الشبه أضعف انواع القياس عند الاصوليين . ويأتى فى ثالث مرتبة بعد قياس العلة وقياس الدلالة . كما أن التمثيل فى المنطق الصورى اضعف من الاستنباط والاستقراء ، وعلى التمثيل يقوم دليل الشبه . وفى نهاية الامر يتطلب قياس الغائب على الشاهد ، وهو أساس الفكر الدينى كله على دليل نفى الشبه ، ويثبت الشبه بالرغم من دليل نفه . وان كل ما قيل عن التالیه هو فى الحقيقة عمليات شعورية قائمة على

(٥٧١) اللع ص ١٩ — ٢٠ ، أصول الدين ص ٧٨ ، بحر الكلام ص ٢ — ٣ ، المسائل ص ٣٣٠ ، غاية المرام ص ١٧٩ ، النسفية ص ٦٣ ، التفتازانى ص ٦٣ ، الملل ج ١ ، ص ٦٦ .

(٥٧٢) الانصاف ص ٢٩ — ٣٣ ، ص ٤٢ ، العضدية ج ٢ ، ص ١١٨ ، الدوانى ج ٢ ، ص ١١٨ ، الكفاية ص ٣٦ — ٣٧ ، الباجورى ص ٣ — ٤ .

موقف الشعور في العالم ، يستعمله التشبيه لرفض التجسيم ويستعمله التنزيه لرفض التشبيه (٥٧٣) .

ويؤدي دليل نفى التشبيه الى دليل الكمال وهو أيضا أحد نتائج دليل الحوادث . ويقوم نفى التشابه عن العالم والمؤله أيضا على أساس من عواطف التأليه التي تتحول باطنيا ثم ذهنيا الى حكم قيمة وشرف . فالعالم أقل شرفا وكمالا من المؤله ، والمؤله أعظم شرفا وكمالا من العالم . ليس العالم فاعلا لنفسه لأن الفاعل لا بد وأن يكون حيا قادرا غير مشابه (٥٧٤) . وقد حاول متأخرو الأشاعرة صياغة أدلة أخرى لا تخرج عن هذين الدليلين المستقين من دليل الحوادث والمعبرين عن عواطف التأليه على درجات متفاوتة من التعقيل (٥٧٥) . كما حاول المعتزلة صياغة أدلة لنفى الشبه وإثبات المخالفة للحوادث ولكنها مثل أدلة الأشاعرة وأضعف بكثير من طريق النفي والسلب ، ويمكن الرد عليها وتجريحها (٥٧٦) .

وقد لجأ أهل السنة الى طريق التنزيه عن طريق النفي والسلب . فهو ليس كالخلق ، ولا يشابهه أحد من مخلوقاته ، وهى الثنائية الفلسفية المشهورة بين عالمين ، الاول الثابت الأزلى الكامل المطلق ، والثانى المتحرك الثنائى الناقص النسبى ، هذه الثنائية التى تقوم على استقلال الاول وتبعية الثانى ، وتجعل علاقة الطرفين علاقة الشارط بالمشروط (٥٧٧) . واستمر

(٥٧٣) التمهيد ص ٧٩ ، ص ١٥٢ — ١٥٦ ، التحقيق التام ص ٨٢ — ٨٤ .

(٥٧٤) التمهيد ص ٤٤ — ٤٦ ، طوابع الانوار ص ١٥٦ ، السنوسية ص ٢ — ٤ .

(٥٧٥) انظر أدلة الرازى ، معالم ص ٣٨ .

(٥٧٦) انظر محاولات الجبائى ومتأخري المعتزلة ، الارشاد ص ٣٤ — ٣٧ .

(٥٧٧) « لا يوصف بشيء من صفات الخلق الدالة على حدوثهم ، ولا يشبه الخلق بوجه من الوجوه » ، مقالات ج ١ ، ص ٢١٦ ، « لا يشبه شيئا من الاشياء من خلقه ولا يشبهه شيء من خلقه » الفقه ص ١٨٤ ،

طريق النفى حتى فى كتب العقائد المتأخرة (٥٧٨) . وقد عرف المعتزلة بهذه الطريقة وأصبح نفى الجسمية عن التوحيد هو اكبر رد فعل على التجسيم وانتشيبه ابقاء على التنزيه المطلق (٥٧٩) . وهى ايضا طريقة الباطنية فى احدى لحظاتها الفكرية وتجاربها النفسية بحثا عن الحد الاقصى فى التصور

« لا تشبيه له و لا نظير ولا ند ولا بديل » التنبيه ص ٣٦ ، « لا تبلغه صفات العبيد ... جل عن اتخاذ الصواحب والاولاد ، وتقديس عن ملابسة الاجناس والارجاس . ليست له صورة تقال ولا حد يضرب له المثال » الابانة ص ٤ ، « ليس جسما وليس عرضا » الفصل ج ٢ ، ص ١١٢ — ١١٣ .

(٥٧٨) « يستحيل عليه أن يماثل الحوادث فى شئ مما اتصفوا به فلا يمر عليه زمان ، وليس له مكان ، وليس له حركة ولا سكون ، ولا يتصف بالوان ولا بجهة . فلا يقال فوق الجرم ولا عن يمين الجرم . وليس له جهة فلا يقال اذن تحت الله » . الكفاية ص ٥٩ — ٦٠ .

(٥٧٩) « أجمعت المعتزلة على أن الله وأحد ليس كمثله شئ ، ليس بجسم ولا شبح ولا جثة ولا لحم ولا دم ولا شخص ولا جوهر ولا عرض ولا بذى لون وطعم ورائحة ومجسة ، ولا بذى حرارة ولا برودة ولا رطوبة ولا ييوسة ولا طول ولا عرض ولا عمق ولا اجتماع ولا افتراق ولا يتحرك . ولا يسكن ولا يتبعض ، وليس بذى ابعاض واجزاء وجوارح وأعضاء ، وليس بذى جهات ، ولا بذى يمين وشمال وامام وخلف وفوق وتحت . ولا يحيط به مكان ولا يجرى عليه زمان ، ولا تجوز عليه المماساة ولا العزلة ولا الطول فى الاماكن . ولا يوصف بشئ من صفات الخلق الدالة على حدوثهم ، ولا يوصف بأنه متناه . ولا يوصف بمساحة ولا ذهاب فى الجهات . وليس بمحدود ولا والد ولا مولود . ولا تحيط به الاقدار ، ولا تحجبه الاستار ، ولا تدركه الحواس ولا يقاس بالناس . ولا يشبه الخلق بوجه من الوجوه . ولا تجرى عليه الاوقات ، ولا تحل به العاهات .. لا تراه العيون ، ولا تدركه الابصار ، ولا تحيط به الاوهام ، ولا يسمع بالاسماع .. لا يجوز عليه اجترار المنافع ، ولا تلحقه المضار . ولا يناله السرور واللذات ، ولا يصل اليه الاذى والالام . ليس بذى غاية فيتناهى ، ولا يجوز عليه الفناء ، ولا يلحقه العجز والنقص . تقديس عن ملابسة النساء ، وعن اتخاذ صاحبة والابناء » مقالات ج ١ ، ص ٢١٦ — ٢١٧ ، « ان البارى ليس بجسم ولا محدود ولا ذى نهاية » ، مقالات ج ٢ ، ص ٢٥٧ .

والإبعد في القصد والغاية (٥٨٠) . والحقيقة أن الطريقة المثلى لإثبات التنزيه هي طريقة النفي ، نفى كل الصفات تحاشيا للتشبيه ، وهي طريقة المعتزلة وقد أثبتنا أيضا أهل السنة . ويأتى النفي بلا أو بليس تحاشيا لمشاكل اللغة والتشابه في الالفاظ (٥٨١) . وقد تأتى أوصاف الذات كلها كفى لنقص واثبات لكمال (٥٨٢) .

كان التنزيه أكبر رد فعل على التجسيم . واستطاع أن يقضى على التشخص والتعين والتحدد وأن يتخلى عن الجسمية والشيثية والمادية والحسية في عملية التالىه . واطلق ذلك كله ، وجعل عملية التالىه عملية شعورية خالصة يتجه فيها الشعور نحو المطلق بلا تعين أو تحدد أو تنسيؤ . ثم واجه الشعور شيء آخر . هل التنزيه المطلق مجرد عملية شعورية خالصة يحدد فيها الشعور اتجاهه في العالم أمام لا شيء أم أنه اتجاه نحو شيء وان كان منزها ؟ ما هو الموضوع الذى يتجه الشعور نحوه في حالة التنزيه ؟ هل التنزيه وصف لحالة شعورية خالصة أم أنه أيضا وصف لموضوع يتجه الشعور نحوه ؟ هنا يظهر فرضان : الاول ضرورة اثبات موضوع يتجه الشعور نحوه ويكون مطلبه في التالىه بعد أن تم القضاء على الشخص الذى بدأ منه التالىه وعلى البدن والجسم

(٥٨٠) قالت الباطنية لا يثبت للبارى صفة من صفات الاثبات ، وزعموا أنهم لو وصفوا القديم بكونه موجودا ذاتا لكان ذلك تشبيها منهم له بالحوادث اذ هي نوات موجودات وسلخوا مسلك النفى فيما يسألون عنه من صفات الاثبات . فاذا قيل لهم الصانع موجود ابوا ذلك وقالوا انه ليس بمعدوم ، الارشاد ص ٣٧ — ٣٩ .

(٥٨١) « لا مثل له ولا تشبيه له ولا شكل له » بحر الكلام ص ٢ — ٣ ، « لا يشبه شيئا من الحادثات ولا يماثل شيئا من الكائنات ، ليس كمثله شيء » غاية المرام ص ١٧٩ ، « لا يتصور » ، النسفية ص ٦٣ ، التفتازانى ص ٦٦ — ٦٨ ، الحصون ص ١٣ — ٢٤ ، « لا يشبهه شيء » ، النسفية ص ٩٧ .

(٥٨٢) التحقيق التام ص ٨١ — ٨٢ ، « نفى التشبيه عنه من كل وجه ومكانا وصورة وجسما وتحيزا وانتقالا وزوالا وتغيرا . وأوجبوا تأويل الايات المتشابهة فيها سموها هذا الخط توحيدا » الملل ج ١ ، ص ٦٦ — ٦٧ .

والشئ في التجسيم . فالشعور لا يكون إلا شعورا بشئ ، والتنزيه كعملية شعورية لأبد وأن يكون لها موضوع ، هو الموضوع المنزه (٥٨٣) . والثاني أن الشعور ليس بحاجة الى مشجب لتعليق الصفات عليه ، ولا يستطيع أن يتجوهز في موضوع ويثبت حياته في نقطة ارتكاز ، ويظل في حركة وحياة دائمتين ، ويكون مجموعة من الصفات بلا موصوف ، ويكون موضوع التنزيه مجرد صفة . ولا يحتاج الشعور هنا الى ذات تتعلق حولها الصفات بل توجد الصفات بلا ذات ، وتكون مجموعة من الأقوال تختلف درجاتها في التشخيص . تكون الذات في هذه الحالة افتراضا وهما خالصا ينشأ بفعل عاطفة التنزيه كما هو الحال عند الصوفية عندما يخلق تركيز القلب موضوعه أو عند الحكماء عندما يخلق التأمل موضوعه . وبالتالي يكون العالم أو الذات تعبيرا عن إيمان ديني بالصفة التي تعبر بدورها عن أمانى الإنسان ، هذا الإيمان الذي يخلق موضوعه كما هو الحال في الدليل الانطولوجي الذي يخلق فيه الفكر موضوعه والكمال وجوده . ولكنه هذه المرة ليس دليلا عقليا أو بديهة بل تجربة شعورية وموقف انساني . ولما كانت الماهية لا وجود لها فهي ليست موضوعا للدراك بحاسة من الحواس الخمس أو بحاسة سادسة في هذا العالم أو في عالم آخر . وافترض ماهية معلومة قول بلا برهان وأثبت وجود بلا معرفة كما يثبت الموقف الانساني معرفة بلا وجود . انما اثبات الماهية هو تشخيص لعملية شعورية وخلق لموضوع ذاتي خالص وتوهم له في الخارج ثم وضع ذلك على حساب الإدراك حين يستمر التشخيص فتتحول الآخرة الى مكان ويتم افتراض حاسة سادسة تدرك بها الماهية المتوهم . هنا يتوقف العقل ، وينتهي الواقع ، ويبدأ الخيال وتدخل الاسطورة . أما افتراض ماهية لا يعلمها الناس فهو تحصيل حاصل لانه اثبات وجود بلا معرفة أو اثبات علم وجهل في آن واحد ، والحقيقة أنه من صنع الوهم (٥٨٤) . ومع ذلك يبقى علم الصفات ، كعلم

(٥٨٣) لذلك يرفض الجبائي أن يقول ان البارى معنى لان المعنى هو معنى الكلام ، مقالات ج ٢ ، ص ١٨٨ .

(٥٨٤) أنظر هذا الفصل أولا : البراهين على الوعى الخالص (الذات) ، وأيضا سابعاً : القيام بالنفس ، ٣ — الرؤية .

للمبادئ والافكار أو النظريات وهو ما يسمى في لغة العصر بالايديولوجية .
ومن ثم يكون علم التوحيد والصفات هو عملية صياغة الايديولوجية ثم
تحقيقها .

التنزيه هو أكبر رد فعل على التأليه في كل درجاته وعلى التجسيم
بكل صوره . وهو رد فعل تاريخي وشعوري معا ، تاريخي لان التنزيه
انذى ساد القرن الثاني عند المعتزلة الاوائل (٥٨٥) تلا التأليه والتجسيم
الذين سادا القرن الاول عند الشيعة الاوائل ، وشعوري لانه تحول
للشعور من الحس الى العقل ، ومن المادة الى الصورة ، ومن المتعين الى
اللامتعين ، ومن المتناهي الى اللامتناهي . وقد ظهر هذا القلب الشعوري
في صياغة العبارات نفسها . فبدلا من العبارات التقريرية المثبتة التي
تعزو للمعبود صورا وأشكالا ظهرت العبارات التقريرية النافية التي تنفي
عن الله كل الصور والاشكال حتى أصبح التنزيه مرادفا لنفي الصفات
بوجه خاص وللنيل بوجه عام .

ويكشف تاريخ الفرق تطور الوعي الخالص أو الذات كما يكشف
عن بنيته . فان وصف التطور التاريخي لها مطابق لبنيته . والمعروف أن
مادة علم أصول الدين في جميع موضوعاته بلا استثناء قد تطورت تطورا
جدليا من الموضوع الى نقيضه ثم الى مركب الموضوع ونقيضه . فقد بدأ
التوحيد بالتجسيم على اختلاف درجاته من تأليه وتجسيم وتشبيه وتشويؤ
ثم ثنى بالتنزيه ونفى الصفات كنقيض للتجسيم ثم ثلث بإثبات الصفات
الذي يجمع بين التشبيه والتنزيه في آن واحد . وكان الوعي الخالص
باعتباره وعيا تاريخيا قد بدأ بالحس ثم ثنى بالعقل ثم ثلث بالجمع بين
الحس والعقل (٥٨٦) . كما تعطى بنية المادة ذاتها بصرف النظر عن تطورها

(٥٨٥) مثل جهم بن صفوان ت ١٢٨ هـ ، عمرو بن عبيد ت ١٤٤ هـ ،
واصل بن عطاء ت ١٨١ هـ ، أبو الهذيل العلاف ت ٢٢٦ هـ ، معمر بن عباد
ت ٢٢٠ هـ .

(٥٨٦) بوجه عام ودون الدخول في تفاصيل الفرق يمكن أن يقال
ان المرحلة الاولى عند الشيعة ، والثانية عند المعتزلة ، والثالثة عند
الاشاعرة ، وهو ما أصبح معروفا جيدا في دراسات المعاصرين .

التاريخى وصفا لبناء الوعى الخالص ودرجات أبعاده بين الحس والعقل ابتداء من المتعين ، هذا الوعى بالذات ، الى اللامتعين ، الوعى الخالص . وفى هذه الحالة يكون التشبيه بعد التجسيم لأنه قريب من الحس وان لم يكن حسا متعينا . ثم يأتى التنزيه فى النهاية يمثل قطب الشعور الثانى وهو العقل . وإذا أردنا القسمة فانه يمكن وضع التآليه والتجسيم والتشبيه معافى طرف الحس ، ووضع التنزيه فى طرف العقل اذ أن التآليه والتجسيم تشبيه الذات ، والتشبيه تجسيم للصفات (٥٨٧) . ولما كان الحس والعقل معا تطبيق للشعور فان مادتى علم أصول الدين الحسية والعقلية يمكن إعادة عرضهما على أنهما مادتان شعوريتان وتكملتهما معا بمادة اصولية شعورية أخرى حتى يكتمل الموضوع فى الشعور . وفى كلتا الحالتين تكون مادة القدماء وصفا للشعور ، لأنها مادة للشعور . ولما كان الشعور يجمع بين الحس والعقل أو ان شئنا بين المادة والصورة فيها يسمى بين التشبيه والتنزيه فالتشبيه مادة للتوحيد أتت من الحس والتنزيه مادة أخرى أتت من العقل .

(ب) ايجابية التنزيه : والتنزيه بالرغم من كل ما يقال عليه من

خصومه اقرب الى روح الوحي وروح العلم على حد سواء من التجسيم وانتشبيهه للآتى :

١ — التنزيه أكبر معبر عن التوحيد لأنه ينفى أى تشابه بين الله والانسان . فماله فى التنزيه ينذ عن كل تصور أو تصوير انسانى . وهو بهذا يتفق مع المعنى التقليدى للتوحيد . وبهذا يمتاز التنزيه على التشبيه الذى يقترب من الوثنية الحسية المباشرة (٥٨٨) . كما أنه يحى من الوقوع فى التشخيص ، والحديث عن المؤله كمشجب تعلق عليه الصفات كما حدث

(٥٨٧) الفرق ص ٢٢٥ ، وهما التياران المعروفان فى الشعور الاوروبى ورغبة فى البحث أخيرا عن طريق ثالث هو طريق الشعور الذى يجمع بين الحس والعقل . انظر رسالتنا :
l'Exégèse de la Phénoménologie, Paris 1966 Le Cairo 1977.

(٥٨٨) لا يخص التنزيه فرقة دون فرقة ولكنه أساسا اتجاه المعتزلة ويشاركهم فيه الخوارج وطوائف المرجئة . وطوائف من الشيعة .
مقالات ج ١ ، ص ٢١٧ .

بعد ذلك في التشبيه . فالمؤله حالة شعورية خالصة يعبر عنها العقل بأكثر الوسائل امعانا في التجريد .

٢ — لما كان التنزيه مجرد حالة شعورية فانه يعنى تعالى المستمر ورفض التشبيه والمماثلة ويعنى تعالى امكانية التقدم المستمر ورفض أى تحول للذات الى موضوع ، والاستبعاد المستمر للصيغ الجاهزة التى تريد ايقاف العلم الى الابد فى صيغ ثابتة دون البحث عن صيغ أخرى . تعالى صورة للتقدم البشرى ، وهو بناء نفسى وحركة شعورية أكثر منه عقيدة (٥٨٩) . والعجب أن أحدا من القدماء لم يذكر صفة « تعالى » فى حين انها مذكورة كمديح وثناء . ففى كل مرة يذكر فيها اسم الله يردف بعبارة « سبحانه وتعالى » أو « تعالى عما يصفون » أو « سبحانه ربك رب العزة عما يصفون » (٥٩٠) . فالتسبيح علاقة الإنسان به ، وهو مدق ذاتى تعبيرى . تعالى وصف من أوصاف الذات أو وظيفة الذات فى الشعور بها يتم نقد الصياغات القائمة لبيان المسافة بينها وبين الماهية ،

(٥٨٩) هذا هو معنى القول المأثور « كل ما خطر ببالك فالله خلاف ذلك » ، الكفاية ص ٣٦ — ٣٧ ، أو « كل ما خطر بالبال وتصور بالوهم فغير مشبه له » ، مقالات ج ١ ص ٢١٦ — ٢١٧ ، واختلف الناس فى العبادة والنساء على جملة الدين اذا خطر ببالهم خاطر بين قولين : أ — أن يتفكروا فى ذلك ويتبعوا فى ذلك الحجة . ب — ليس ذلك بواجب عليهم وقد يجوز أن يعرضوا عنه فلا يعتقدوا فيه شيئا ولكن عليهم أن يعتقدوا ان كان ناقضا للجملة التى هم عليها فهو باطل ، مقالات ج ١ ، ص ٢١٣ .

(٥٩٠) نكر وصف تعالى فى القرآن ١٤ مرة فوصف الله بأى شيء هو شرك (٩ مرات) « سبحانه وتعالى عما يشركون » (١٠ : ١٨) ، (١٦ : ١) ، (٣٩ : ٦٧) « فتعالى الله عما يشركون » (٧ : ١٩) ، « تعالى عما يشركون » (١٦ : ٣) ، « فتعالى عما يشركون » (٢٣ : ٩٢) ، « وتعالى عما يشركون » (٣٠ : ٤٠) ، (٢٨ : ٦٨) ، « تعالى الله عما يشركون » (٢٧ : ٦٣) ، ومرة واحدة يتعالى عن الوصف « سبحانه وتعالى عما يصفون » (٦ : ١٠٠) ، ومرة واحدة عن القول « سبحانه وتعالى عما يقولون علوا كبيرا » (١٧ : ٤٣) ، وثلاث مرات يتعالى بذاته « فتعالى الله الملك الحق » (٢٠ : ١١٤) ، (٢٣ : ١١٦) ، « وأنه تعالى جد ربنا ما اتخذ صاحبة ولا ولدا » (٧٢ : ٣) .

ورفض القطعية والمذهبية والتوقف والخلط بين الصياغة والموضوع .
وبها يتجه الشعور باستمرار نحو المجرد والصورى والخالص حفاظا على
الشعور من المادية والشيئية وحفظا له من الوقوع فى الثقل الطبيعى
لنبدن . يعنى تعالى كسر نطاق الوضعية والثقة بنطقية الانسان وروح
النقد لما هو موجود والتقدم المستمر ، وهو روح العلم .

٣ — يعنى التنزيه ايضا الرغبة فى الحصول على الخالص Le Pure
دون الوقوع فى التطهر أى الخالص المنفصل عن المادى المعارض له كما
هو الحال فى كل العقائد الثنوية . الحقيقة فى التنزيه من جانب الصورة
التي يقوم التنظير بالبحث عنها . التنزيه هو عالم الصورة الخالصة أو
الانطولوجيا العامة أو الرياضيات الشاملة (٥٩١) . هو اتجاه نحو الصورى
الخالص ، وتأسيس للعلم تأسيسا صوريا خالصا . والصورية مقياس
لتقدم العلم ، ومصر كل فكر ينمو بإطراد . لذلك اقترب تشبيه كثير
من المتأخرين من التنزيه بعد أن اختفت الظروف النفسية والاجتماعية التى
أدت اليه . بل لقد استعمل المشبهة نفس الخطاب الذى يستعمله المنزهة
وانفلاسفة فى نفى الصفات الحسية بحرف النفى لا (٥٩٢) . ثم عاد التشبيه
فى عصرنا الحالى لعودة نفس الظروف النفسية والاجتماعية القديمة
كالاضطهاد ، والهزيمة ، والضعف ، والتعويض . الخ . التنزيه كعملية
شعورية مهمتها البحث المستمر عن الحقيقة ، وتقدم العلم . ومع ذلك
« الله » كفكرة محددة مهمتها المحافظة على المستويات وعدم الخلط بين
الصورى والمادى ، بين الدلالة والبدال ، بين المعنى والشئ لانه يجعل
انشعور قوترا بين قطبى الحس والعقل .

(٥٩١) فى الحضارة الاوروبية الحديثة أعطت الموندولوجيا صورة
صادقة للتنزيه فى حين اكتفت « الثيوديسيا » ، نظرية العدل الالهى
بتبرير وجود الهه مشخص وتنزيهه عن الشر كما هو الحال فى اللاهوت
التقليدى .

(٥٩٢) عند المشبهة المتأخرين المعبود ليس بجسم ولا بصورة
ولا يشبه الاشياء ولا يتحرك ولا يسكن ولا يماس كما تقول المعتزلة
والخوارج ، مقالات ج ١ ، ص ١٠٢ — ١٠٥ . ما كان كذلك لا يقع عليه
اسم جسم ولا طويل ولا عريض ولا عميق وليس بذى حدود ولا هيئة
ولا قطب ، مقالات ج ١ ، ص ٢٥٨ .

٤ — استطاع التنزيه التعبير عن العواطف البشرية وعلى رأسها التأليه في صورة عقلية خالصة ، وبالتالي أمكن إخضاع التجارب الشعورية الى التحليل العقلي الخالص ، وهو ما لم يحدث في التأليه والتجسيم والتشبيه . فالتنزيه يعبر عن سلطة العقل المطلقة على الانفعالات والاهواء بينما يعبر التشبيه عن الادراك الحسى ، وكما يعبر التجسيم عن الرؤية الموضوعية . هذا التنزيه العقلي الخالص هو السبب في تحريم التصوير في الشرع من أجل ابعاد أى احتمال للوقوع في التشبيه أو التجسيم . ولذلك خرج الفن سوريا خالصا يقوم على الاشكال الهندسية وتكرارها في كل الاتجاهات المتقابلة والمتماثلة من أجل خلق الجمال الصوري الحالص .

٥ — يؤدي التنزيه الى القضاء على أية فاعلية متوهمة للمؤله المشخص ويعطى الاستقلال التام للعالم . فشبهة التعطيل اذن لا تمثل نقدا للفكر بل هى ضرورة تملئها الروح العلمية واستقلال ظواهر الطبيعة . يمنع التنزيه كل مظاهر التسلط والتهر والطغيان باسم الاله المشبه الذى يسمع ويرى كل شئ ، ولا تخفى عليه خائنة الاعين وما تكن الصدور كما هو الحال في أجهزة المخابرات في نظم التهر والتسلط ، فعين الله انساهرة هى عين المباحث الساهرة (٥٩٣) . بل يجعل التنزيه العقل قادرا على تمثيل الصفات كجديء عامة مطلقة وشاملة غير مشخصة في ارادة والجميع قادر على ادراكها وتمثلها ، وهى المبادئ الانسانية العالمة التى طالما ضحى الافراد والشعوب في سبيلها .

(ج) **سايبات التنزيه :** ولكن من ناحية أخرى ، وبالرغم من كل هذه المزايا في التنزيه كتعبير صادق عن الوعى الخالص أو الذات ، وبالرغم من كونه رد فعل تاريخي مشروع على التأليه والتجسيم والتشبيه أدى

(٥٩٣) على منخل مبنى ادارة المباحث العامة بالقاهرة هناك لوحة فنية على باب السلم قبل الصعود وأمام مقاعد المنتظرين تمثل عينا فرعونية كبيرة يصدر منها أشعة ضوء وتحتها مكتوب « عين الله الساهرة » مما يصيب القاعدين بارتعاش !

دوره في المحافظة على التوحيد الخالص وفي اعلان سلطان العقل على الانتفاع واستقلال قوانين الطبيعة وحرية الانسان والمجتمع — بالرغم من هذا كله فقد يثير التنزيه عدة تساؤلات تدفع المتكلم الاصولي الجديد الى مزيد من التأمل والبحث عن كيفية الحرص على الوعي الخالص دون ان يتردد الى بعض عناصر التشبيه ومنها :

١ — بالرغم من كل ما حاوله التنزيه من بعد عن التشبيه وتخليص المؤله من كل شبهة انسانية الا أنه ما زال أيضا مشابها بالتماثل من مجرد استعمال اللغة بالفاظها وتصوراتها ؛ وبالرغم من استعمال أسلوب النفي وهو أسلوب التطهير الا أنه يستعمل أيضا اللغة حتى ولو كانت تنفي الفاظها وتصوراتها . فمادامت عواطف التنزيه قد تمت صياغتها في لغة فانها لم تعد تنزيها . لذلك فضل الصوفية الصمت أو على أكثر تقدير استعمال الرمز الذي يتجاوز حدود اللغة الانسانية . فالتنزيه مهما بلغت درجة صورته وتجريده مرتبط باللغة والتصورات الانسانية لأنه يستحيل تجريد الانسان من مواقفه الحياتية وتجاربته الاجتماعية ، وضعا وهذفا . ولما كانت الناس مختلفة فيما بينها في المجتمعات والعصور والبيئات الثقافية واللغات فقد اختلفت بينها في درجات التنزيه . وزيادة في التنزيه يمكن ان يقال انه لا يمكن التعبير عنه على الاطلاق بالمقولات الانسانية حتى تلك التي تقوم على أقصى درجة في التجريد مثل الجوهر والعرض أو الممكن والواجب لأن هذه التصورات الثقافية لا تتعدى كونها في الحقيقة تعبيرا عن عواطف التأليه التي هي أيضا تعبيرا عن عواطف التطهر والتقوى والترفع والعلو . ويكون الخطاب حينئذ نوعا من التهرينات الذهنية التي تعبر عن مضمون الشعور وتحليل العقل لها . فاذا كان في التجسيم قد أضيف المكان كبعد للتأليه يتحدد فيه المؤله ففي التنزيه يضاف الزمان وبطلق . واذا كان التجسيم تصورا للتأليه في المكان فان التنزيه تصور التأليه مثل باقى القسّمات كالجوهر والعرض ، والواحد والكثير ، والنفس يقوم بها الذهن البشرى للتعبير بها عن عاطفة الطهارة التي هي أساس التأليه مثل باقى القسّمات كالجوهر والعرض ، والواحد والكثير ، والنفس والبدن ، وهى القسمة التي فضلها الحكماء فيما بعد للتعبير بها عن التأليه في الوجود . فكما أن الجوهر أشرف من العرض ، والكيف أشرف

من الكم ، والصورة اشرف من المادة ، والنفس اشرف من البدن فان القديم اشرف من الحادث . وبإضافة التشخيص للتأليه يكون الله هو القديم وما سواه هو الحادث . ان كل صور التوحيد القديمة ظواهر انسانية خالصة نجد نظائرها في العلوم الانسانية كعلوم النفس والاجتماع والسياسة والاقتصاد . فقد ظهر التأليه على أنه تعويض مطلق عن المعجز والنبيا والهزيمة ، ونتيجة للرغبة في الحصول على انتصار كامل ودائم تعويضا عن الهزيمة الشاملة . ونشأ التجسيم أيضا لنفس السبب ، وهى الرغبة في الحصول على انتصار واسترداد للحق الضائع . فبدل رشح المظلوم الى العدل المطلق كما هو الحال في التأليه يأتى العدل المطلق في الظلم ويتجسم الحق ويصبح البعيد قريب المنال .

٢ — بالرغم من استطاعة التنزيه القضاء على كل وثنية حسية الا أنه انتهى الى نوع من وثنية مضادة هى الوثنية العقلية . يتحول التأليه انى موضوع عقلى خالص ، وتتوقف حركة الشعور لديه ، ويصبح مشجبا سهلا تعلق عليه الامانى الانسانية مدفوعة الى حد الاطلاق ، ومن هذه الناحية قد لا يكون هناك فرق بين التنزيه والتشبيه وأن الفرق هو في الدرجة لا في النوع . كلاهما اثبات لمؤله مشخص ولكن التشخيص في التنزيه عقلى خالص ، مجرد صورى ، وفي التشبيه حسى مادى ، عيانى شئى . كلاهما وثنية . الاول عقلى غير مرئى والثانى حسى مرئى . كلاهما تجسيم ، الاول تجسيم ناعم مرهف ، والثانى تجسيم فظ غليظ . فاتهم أهل السنة المعتزلة بأنهم مشبهة الصفات عندما جعلوها حادثة لا يدل على التشبيه لان اثبات حدوث الصفات تنزيه للذات عن كل تشبيه . وقد يكون الاتهام موجها لأهل السنة أصدق لرفضهم التأويل والمجاز . ومع ذلك فقد وقع كلا الفريقين في التشبيه اما الحسى أو المعنوى والخلاف بينهما فقط في درجة التجريد . التنزيه والتشبيه كلاهما من خلق الذات ، وسقاط من الشعور الى أعلى ، وتأليه صور انسانية خالصة مهما تفاوتت مستويات التجريد . وفي كلتا الحالتين يؤله الانسان ذاته دون أن يدري ، يؤله الأنا ثم يمزو اليها الآخرة كما حدث من قبل في التأليه والتجسيم عندما اله الآخر ثم نسبت اليه الانية .

٣ — يوحى التنزيه بالخارجية وبأن قمة عواطف التأليه خارج

العالم وليست بداخله ، وأنه كلما بعدنا عن العالم وصلنا الى تنزيه اعظم ، وكما أغرقنا في الصورية والنظر استل منا الواقع والعمل . ومن ثم يوهى التنزيه بأن المؤله المنزه في جانب وإن العالم الانسانى في جانب آخر ، وبأنه لا صلة له بهذا العالم على الاطلاق ، وهو ما ظهر فيما بعد في اعلان انحرية الانسانية والارادة الانسانية المستقلة وفي حتمية قوانين الطبيعة واطرادها . وكلما تم الايغال في الصورية ظهر العالم بعيدا عن الذات ، ماديا طبيعيا لا تشخيص فيه ولا ألوهية ، ونشأ العلم العقلى التطيلى الطبيعى الصرف . وكان التنزيه قد دعا الى حركتين متناقضتين ، أقصى درجة في التعالى بالنسبة للذات وأقصى درجة في المادية بالنسبة للعالم . فإذا كان التنزيه قد استطاع الى حد كبير انقاذ عواطف التالیه من كل اثر للتشبيه فانه ترك العالم المادى ذاته دون أى أساس صورى أو تبرير أنطولوجى ولم يبق الا تحليل العقل للطبيعة ، وبالتالي نشأ العلم .

٤ — يؤدى التنزيه بالرغم من كل محاولاته من أجل الحصول على الوحدة الى التصور الثنائى للعالم . فهناك عالمان . عالم الصورة الخالصة الذى يعبر بصدق عن عواطف التالیه ، وعالم مادى يمثل خطورة التشبيه والتجسيم . فالتنزيه تبرير أنطولوجى لوجود الصورة على حساب المادة . وتكون علاقة العالمين ، عالم الصورة وعالم المادة علاقة تعارض مستمر . كلما أعطينا الاول شيئا سلبناه عن الثانى . وهو ما ظهر بوضوح أكثر عند الحكماء عندما تحول التنزيه لديهم الى تصور عام للوجود وقسمته الى وجودين ، الوجود الصورى والوجود المادى . وقد تتعدد هذه القسمة وتتداخل وبالتالي تتحول الى طبقات متعددة والى مستويات عديدة متداخلة . عندئذ يوحى التنزيه بأن الكمال فى البعد الرأسى وليس فى البعد الأفقى ، وبأن السماء أشرف من الارض ، مما قد يؤدى الى نوع من الرضا الذاتى عن النفس ما دام الشعور قد وصل الى قبة السماء « فكان قاب قوسين أو أدنى » فى عملية التنزيه . ثم يؤدى الرضا الى الاكتفاء الذاتى بالتنزيه ورغبة فى التأمل مما يؤدى بدوره الى ضهور فى الفعل وقصور فى التوجه نحو العالم .

٥ — وهنا تبدأ المشكلة الحقيقية فى التنزيه وهو كيف يتم الخروج

من هذا التصور العقلى الخالص الى الواقع ؟ كيف يتم الانتقال من الفكر الى الوجود ؟ ومن ثم يحتاج التنزيه الى دليل انطولوجى يجعل المؤله هو الوحيد الذى يجمع بين الفكر والوجود ، يحتوى تصوره على وجوده . ولكن حتى هذا الدليل الانطولوجى افتراض عقلى خالص يعبر عن امانى الدات فى الحصول على الوجود من مجرد الحصول على فكرته بلا حركة أو جهد أو مقاومة . ولما كان التنزيه سوريا فارغا فقد استطاعت السلطة أن تكون مضمونا له وبالتالي لعبت دوره ، ومارست وظائفه فى العالم بكل شئ (اجهزة الامن) والسيطرة على كل شئ (اجهزة القمع) وأصبح انفعالى رمزا للجبروت السياسى بالنسبة للحاكم الذى لا يجوز الاقتراب منه . ولكنه فى نفس الوقت قد يتحول فى وعى المعارضة الى امر بالمعروف ونهى عن المنكر فى صيغة « الله أكبر » ضد الحاكم المتعالى ردا له الى وضعه الانسانى حتى يظل الوعى الخالص متفردا بصفاته المجردة .

كان التنزيه هو اختيار القدياء ضد مخاطر التآليه والاتحاد وال حلول والتجسيم والتشبيه وهى العقائد السائدة فى الديانات القديمة . وقد تعيرت الظروف الآن . ولم تعد المخاطر آتية من العقائد بل محيطة بالارض والثروات واستقلال الشعوب . فأى التصورات للذات الخالص أقدر على الدفاع عن مصالح الامة ؟ تأليه الارض ؟ تجسيم الشعب ؟ تنزيه الحكام من الاغراض والاهواء وكراسى الحكم ؟ تمثل المبدأ والتمسك به لدرجة التضحية والشهادة حتى ولو ظهر ذلك بلغة الاتحاد وال حلول وأن يقول المواطن أنا الحرية والاستقلال ؟ ان البدائل القديمة كلها على مستوى واحد من القيمة ، والاختيار بينها حر دون تكفير أحد منها . ولجئنا أن نقول هل هو راغب فى اختيار تصورات جماعات الاضطهاد أم تصورات جماعات السلطة (٥٩٤) .

(٥٩٤) هذه التصورات فى غالبيتها كالفاظ ليست فى أصل الوحي . هناك لفظ اله ومشتقاته وقد ذكر ١٣٢ مرة ، اله (٨٠) ، الها (١٦) ، الهك (١٠) ، الهنا ، الهه (٢) ، الهين (٢) ، آلهة (١٨) ، آلهتك (٤) ، آلهتنا (٨) ، آلهتهم (٢) ، آلهتى ، ثم الله (٩٨٠) وهو اللفظ

سابعاً : القيام بالنفس :

١ — خامس وصف للذات • وهو موجه ضد بقايا التجسيم والوجود

الغالب ، اللهم (٥) وليس منها اسم فعل تأليه مثل توحيد ، وكلاهما يشير الى عملية التأليه أو التوحيد وليس الى جوهر ثابت (انظر الفصل السادس ، الوعى المتعين — الاسماء) ، أما لفظ « الاتحاد » فغير موجود في أصل الشرع . لا يوجد الا « وحده » (٦ مرات) ، واحد (٢٥) ، واحدا (٥) ، واحدة (٣١) ، وحيدا (١) وكلها صفات وليس فيها أفعال . أما لفظ حل سواء بكسر الحاء أو بضمها فقد ورد ٥١ مرة منها ٣٨ بمعنى الحلال في مقابل الحرام ، ومرة واحدة بمعنى يحل في مقابل يربط « وأحل عقدة من السانى » (٢٠ : ٢٧) ، والباقي (١٢ مرة) بمعنى يحل في الدار مجازا « الذى أظنا دار المقامة من فضله » (٣٥ : ٣٥) ، « وأطوا قومهم دار البوار » (١٤ : ٢٨) ، أو يحل في البلد « لا أقسم بهذا البلد وأنت حل بهذا البلد » (٩٠ : ١) أو البيت العتيق ، « لكم فيها منافع الى أجل مسمى ثم محلها الى البيت العتيق » (٢٢ : ٢٣) ، أو يحل العذاب أو الغضب أو الهدى بمعنى يقع أو القارة مثل « تصيبهم بما صنعوا قارعة أو تحل قريبا من دارهم » (١٣ : ٣١) ، « ويحل عليهم عذاب مقيم » (١١ : ٣٩) ، « أن يحل عليكم عذاب من ربكم » (٣٠ : ٨٦) ، أو الغضب مثل « فيحل عليكم غضبي » (٢٠ : ٨١) ، « أن يحل عليكم غضب من ربكم » (٢٠ : ٨٦) . « ومن يطل عليه غضبي فقد هوى » (٢٠ : ٨١) ، أو الهدى « حتى يبلغ الهدى محله » (٢ : ١٩٦) ، « والهدى معكوما ان يبلغ محله » (٤٨ : ٢٥) ، أما التجسيم فلم يرد لفظ الجسم الا مرتين بمعنى سلبى « وزاده بسطة في العلم والجسم » (٢ : ٢٤٧) ، « وإذا رأيتهم تعجبك أجسامهم » (٦٣ : ٤) . وورد لفظ الجسد أربع مرات ، مرتين لجسد الحيوان « واتخذ قوم موسى من بعده من حليهم عجلا جسدا » (٧ : ١٤٨) ، « فأخرج لهم عجلا جسدا له خوار » (٢٠ : ٨٨) ، ولا يوجد اسم فعل تجسيم أو تجسيد . أما لفظ تشبيه فلم يرد في القرآن كاسم أو فعل ولكن ورد الفعل (٥ مرات) والاسم (٧ مرات) بمعنى التشابه أما في الطبيعة أى الخلق « فتشابه الخلق عليهم » (١٣ : ١٦) ، أو في الرزق « قالوا هذا الذى رزقنا من قبل وأتوا به متشابهها » (٢ : ٢٥) ، أو في النبات « والزيتون والرمان متشابهها وغير متشابهها » (٦ : ٩٩) ، (٦ : ١٤١) ، أو في الحيوان « ان البقر تشابه علينا » (٢ : ٧٠) ، وفي الانسان « وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم » (٤ : ١٥٧) ، وفي

في المكان وضد التفسير الحرفي لآيات الحركة مثل النزول والصعود والمجئ والانسواء والقيام والقعود ويشمل ثلاثة موضوعات رئيسية : نفى المكان أو الجهة خاصة فيما يتعلق بالانسواء ثم نفى الحركة فيما يتعلق بالنزول والصعود والاتيان والمجئ وأخيرا نفى الرؤية .

ويظهر هذا الوصف في مصنفات القدماء في أماكن عدة . نفى معرض نفى النقص واثبات الكمال في مسألة خاصة يضرب المثل بنفى الجهة ومكان الاستواء (٥٩٥) . وقد يظهر ذلك في المقدمات الخطابية في معرض تنزيه الله عن المكان (٥٩٦) . وقد يذكر عدم الاختصاص ونفى الجهة في معرض ما يستحيل على الله دون عد أو احصاء لصفة أو لوصف (٥٩٧) . ولكنه يذكر أيضا كثالث وصف للصانع بعد الوجود والقدم (٥٩٨) . ويذكر الاستواء مع نفى التخصص والتحيز والجهة . ويذكر نفى المكان كثالث وصف بعد الجسمية ونفى الجوهر وادخال الوجود في دليل الحدوث والامكان (٥٩٩) . ويظهر نفى الجهة بعد نفى التشبه والشرك والاتحاد والطول والتشبه والجوهر والمرض والجسم ، والكل بعد اثبات الصفات السبع التي ظهرت بعد اثبات القدم والوجود (٦٠٠) . ولاول مرة يذكر القيام بالنفس ذاتي وصف للذات بعد القديم خاصة وان الوجود قد استبدل بأن الحوادث

القلب أى في الرؤية والادراك « تشابهت قلوبهم » (٢ : ١١٨) ، وذلك لتشابه بعض نصوص الكتاب « فلما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه » (٣ : ٧) ، « الله أنزل أحسن الحديث كتابا متشابها » (٣٩ : ٢٣) ، « هو الذي أنزل عليك الكتاب آيات محكمات من أم الكتاب وآخر متشابهات » (٣ : ٧) ، ولم يرد لفظ التشبيه في صفات الله . أما لفظ تنزيه أو مشتقاته فليس في أصل الوحي كلية .

(٥٩٥) أصول الدين ص ٨٨ .

(٥٩٦) الاتصال ص ٤١ ، المسائل ص ٣٣٠ .

(٥٩٧) النظامية ص ١٥ .

(٥٩٨) الإرشاد ص ٣٣ — ٣٤ .

(٥٩٩) المعالم ص ٣١ — ٣٣ .

(٦٠٠) العضدية ج ٢ ، ص ١٦٢ .

لابد لها من محدث وأن صانع الحوادث أحدثها من لا شئ (٦٠١) . وينكر
على أنه أول وصف للذات والوجود على أنه ثانی وصف مرّة أخرى (٦٠٢) .
وفي « كتاب التوحيد » تنفى الجهات والمحاذيات بعد الوجدانية ونفى
الجسمية إذ قد نفى التشبيه في آخر دليل الحدوث ، وينفى معه قيام
الحوادث بالذات ، وتأويل جميع آيات الجهة والمكان (٦٠٣) . وفي أول
احصاء لاوصاف الذات في عشر يظهر نفى الجهة على أنه سابع وصف
بعد الوجود والقدم والبقاء والوجود ونفى الجسم ونفى الجوهر ونفى
العرض (٦٠٤) . وينفى المكان والجهة والحيز كسادس صفة بعد اثبات
القدم والبقاء والوجود ونفى الجسم ونفى الجوهر ومعه يدخل
الاستواء (٦٠٥) . وتنفى الجهة بعد نفى مشاركة الذات لغيرها ونفى
تركيبها ونفى التحيز ونفى الاتحاد ونفى الطول (٦٠٦) . ويظهر نفى الجهة
والمكان على أنه أول صفة في التنزيهات (٦٠٧) . وقد ينفى التحيز والجهة
في معرض نفى التشبيه (٦٠٨) . وفي أول احصاء لاوصاف الذات في عشر
يظهر التنزيه عن الاستقرار على العرش على أنه ثامن وصف بعد الوجود
والقدم والبقاء ونفى الجسمية ونفى الجوهر ، ونفى الجهة ، ومع الاستواء
يظهر النزول والمعية والاصبع واليمين (٦٠٩) . وينفى المكان بعد اثبات
الوجدانية والقدم وظهور صفات المعانى السبع ، ونفى العرض والجسم
والجوهر والصور والحد والعد والتبعض والتجزئ والتركيب والتناهي

(٦٠١) أصول الدين ص ٧٢ .

(٦٠٢) أصول الدين ص ٨٨ .

(٦٠٣) الشامل ص ٥١٠ — ٥٧٠ .

(٦٠٤) الاقتصاد ص ٢٥ — ٢٩ .

(٦٠٥) المسائل ص ٣٥٢ — ٣٥٦ .

(٦٠٦) المحصل ص ١١٣ — ١١٤ .

(٦٠٧) المواقف ص ٢٧٠ — ٢٧٣ .

(٦٠٨) الأساس ص ٧٢ — ٧٧ .

(٦٠٩) الاقتصاد ص ٣٠ — ٣٤ .

والماهية والكيفية (٦١٠) . وتنفى الجهة مع الجسمية كثنائى وصف
للتنزيهات (٦١١) .

وبعد استمرار البناء النظرى فى أحكام العقل الثلاثة وما يجب لله
من صفات عشرين يظهر القيام بالنفس وعدم افتقاره الى محل ولا مخصص
كخمس وصف للذات ، ويظهر أيضا ضدها مما يستحيل عليه من عشرين
صفة أخرى كخمس وصف وهو استحالة ألا يكون قائما بنفسه بأن يكون
صفة أو يقوم أو يحمل أو يحتاج الى مخصص مع البرهان . وأيضا يظهر
كخمس صفة فى تفسير « لا اله الا الله » بالاستفناء (٦١٢) . ومن
الخمس وعشرين صفة هذه العشرون منها الاحتياج الى محل أى ذات يقوم
أو الى مخصص أى موجد وهى صفة القيام بالنفس (٦١٣) . وتدخل جميع
صفات التشبيه فى معرض نفى التشبيه فى نفى الجسمية والحيز وتأويل
الاخبار دون ذكر لوصاف الذات أو صفاتها (٦١٤) . ويسقط الوصف ونفى
الجهة فى بعض الحركات الاصلحية الحديثة بعد أن يذكر القدم والبقاء ونفى
التركيب كأحكام الواجب (٦١٥) .

ونظرا لاهمية الاستواء كموضوع رئيسى فى هذا الوصف فانه يظهر
أكثر من غيره مثل المكان والجهة والحركة . نفى بعض المؤلفات المتقدمة
بثبت الاستواء والوجه والعينان والبصر واليدان حتى قبل ذكر أوصاف
الذات أو صفاتها بل بعد اثبات الرؤية والكلام القديم نظرا لاهميتها من

(٦١٠) النسفية ص ٦٤ .

(٦١١) طوابع الانوار ص ٢٥٧ .

(٦١٢) السنوسية ص ٢ — ٦ ، الكفاية ص ٣٧ — ٣٩ ، العقيدة
ص ٧ ، الباجورى ص ٤ ، وكذلك فى باقى العقائد المتأخرة مثل الجرهره ،
العقيدة ، الخريدة ، الجامع ، الوسيلة ، الحصون ، التحقيق ، القطر .

(٦١٣) كفاية العوام ص ٥٩ — ٦٠ .

(٦١٤) أساس التقديس ص ٧٩ — ١٧٣ .

(٦١٥) رسالة التوحيد .

حيث اثباتها ضد نفاتها(٦١٦) . كما تبدو أنها من أوائل الموضوعات التي اختلفت عليها الفرق(٦١٧) . ويظهر الاستواء على العرش بعد الاوصاف وانصاف وصفات التشبيه من وجه وعين ويد ونفس وبعد صفات الانفعالات من حقد وحق وميل ونفور(٦١٨) . ويظهر لأول مرة استحالة المكان وبها يذكر الاستواء وال طول(٦١٩) . ويذكر الاستواء مع المكان في معرض الكلام في التوحيد ونفى التشبيه(٦٢٠) . ويظهر اثبات الاستواء في عبارات انشائية دون احصاء بعد الوجدانية والقدم ونفى الشبه واثبات الكمال ونفى النقصان (٦٢١) . وينفى المكان مع الاستقرار على العرش بعد اثبات القدم وتجويز الوجود واثبات الوجدانية وتجويز النفس ونفى الشبه (النور) واثبات اليد والساق والاصبع والقدم وعدم تجويز المجيء والذهاب ونفى الرؤية بالابصار (٦٢٢) . وفي بعض الحركات الاصلاحية الحديثة يذكر الاستواء والعرش والكرسى والماء دون تأويل أو دلالة(٦٢٣) . وتظهر صفات العرش والكرسى مع الاخرويات في العقائد المتأخرة(٦٢٤) .

أما النزول فانه يذكر مع باقى صفات التشبيه وغيرها من صفات الذات (٦٢٥) . ويذكر المجيء والذهاب والنزول بعد اثبات القدم وتجويز

(٦١٦) الابانة ص ٣١ — ٣٩ .

(٦١٧) الابانة ص ٩ .

(٦١٨) الانصاف ص ٢٥ .

(٦١٩) أصول الدين ص ٧٦ .

(٦٢٠) الفصل ج ٢ ، ص ١١٤ — ١١٧ .

(٦٢١) بحر الكلام ص ٢ .

(٦٢٢) بحر الكلام ص ٢٤ — ٢٧ .

(٦٢٣) كتاب التوحيد ص ١٨٢ .

(٦٢٤)

والكاتبون اللوح كل حكم

يجب عليك أيها الانسان

والعرش والكرسى ثم القلم

لا احتياج وبها الايمان

الجوهرة ص ١٤ .

(٦٢٥) الفصل ج ٢ ، ص ١٤٧ — ١٥٣ .

الوجود واثبات الوجدانية وتجويز الشيئية وتجويز النفس ونفى الشبه
واثبات اليد والساق والاصبع والقدم (٦٢٦) .

٢ — الاستواء والعرش : لما كان الوصف الخامس هو القيام
بالنفس أى أنه ليس فى محل بدات أيضا مسألة الآيات التى توحى بالمكان
والجهة وضرورة تأويلها . انقسم الناس فريقين . الاول يثبت المكان والجهة
أما خضوعا للتجسيم أو استعمالا لمنهج التأويل الحرق فيصبح الله فى
مكان ، وهو العرش ، يستوى عليه جلوسا ومن ثم لا يفرق أهل السنة
عن المشبهة والمجسمة فى شئ . والثانى ينفى المكان والجهة اتباعا للتنزيه
واستعمالا لمنهج التأويل .

يظهر افتراض التجسيم ويتحدد المكان والجهة ويصبح الله مستويا
على العرش . فإذا كان المكان تجسيميا للمعبود فإن العرش تجسيم
للمكان (٦٢٧) . ثم تبرز المشكلة الرئيسية فى هذه الصورة وهى ما صلة
المعبود بالعرش ؟ هل هو متحد به أو مماس له أو منفصل عنه ؟ فإذا كان
متحدا به كيف يتحد المعبود بشئ سواه ؟ وإذا كان المعبود مماسا له فكيف
يكون التماس ؟ هل هو وسط بين الاتحاد والانفصال ؟ وإذا كان منفصلا
عنه فكيف يتصور تركيب ثنائى فى « الله » يمنع التوحيد ؟ والانفصال
تأكيد صريح للثنائية فضلا عن كونه مستحيلا عمليا ، اذ كيف يكون المعبود

(٦٢٦) بحر الكلام ص ٢٢ — ٢٣ .

(٦٢٧) هذا هو رأى الهشامية من أن المكان هو العرش ، كان
الله لا فى مكان ثم حدث المكان بأن تحرك البارى فكان فيه ، والمكان
هو العرش ، مقالات ج ١ ص ١٠٢ ، مقالات ج ٢ ، ص ١١٥ — ١١٧ ،
وهو أيضا رأى محمد بن كرام الذى اعتبر كل العرش مكانا له . ولو خلق
بازاء العرش عروشا موازية لعرشه لصارت العروش كلها مكانا له
لأنه أكبر منها كلها ، الفرق ص ٢١٦ — ٢١٧ . فالله فى مكان دون مكان
وأن مكانه هو العرش ، الفرق ص ٦٥ .

مستويا على العرش منفصلا منه دون اتحاد (٦٢٨) . في هذه الحالة قد يؤول العرش الى صفة . حينئذ يعنى الاستواء صفة البينونة عندما يكون المؤله مستويا على العرش باثنا منه . لا تعنى البينونة العزلة بل هى صفة من صفات الذات . وقد يفضل العرش ثم يقاس مقدار الزيادة امعانا في العظمة . كيف يتسع العرش للاله ويكون قدره ؟ فاذا كانت المسافة متناهية فكيف يجلس الانسان على كرسى ضيق ولا يستوفيه ؟ (٦٢٩) .

وقد تصاحب صورة الحمل المرئية صورة صوتية فيصاحب الجلوس على العرش أطيح أى أصوات صادرة عن العرش من فعل الجلوس على كرسى عتيق من شخص متزن رزين يهبط عليه في هدوء وتؤدة ، وأمن

(٦٢٨) يرى البعض أن المعبود على العرش بائن فيه لا بعزله ، وأنه خال لكان غيره بل ببينونة ليس على العزلة ، والبينونة من صفات الذات ، مقالات ج ١ ص ٢٦٢ ، وقال محمد بن الهيصم (الكرامية) ان بينه وبين العرش بعدا لا يتناهى ، وأنه مباين للعالم ببينونة ازلية ونفى التحيز والمحاذة ، واثبت الفوقية والمباينة ، الملل ج ٢ ، ص ١٢ — ١٤ ، ونفى المجاورة والمماسية ، ج ٢ ، ص ١٩ ، ويرى هشام بن الحكم مع بعض المجسمة أن المعبود ليس في الاشياء ولا هو على العرش الا بمعنى أنه مماس له ، وأنه فوق الاشياء ليس بينه وبين الاشياء أكثر من أنه فوقها . فالله على العرش مماس له ، لا يفضل عن العرش ، ولا يفضل العرش عنه ، مكانه العرش مماس له ، يحتويه العرش ، والعرش يملؤه . مقالات ج ١ ، ص ١٠٤ ، ص ٢٥٧ — ٢٦١ ، الفرق ص ٦٧ ، ص ١٦٥ ، ص ٢٢٨ ، الملل ج ٢ ، ص ١٣٤ ، ويرى محمد بن كرام أن المعبود جسم له حد ونهاية من تحته ، والجهة التى يلقى عرشه . العرش مكانه وهو مماس له . وأبطل أصحابه لفظ المماسية بلفظ الملاقة لأنه لا يصح وجود جسم بينه وبين العرش الا أنه يحيط العرش الى أسفل ، وهذا يعنى المماسية التى امتنعوا عن لفظها . وفسر بعض أصحابه المماسية بأن المعبود لا يزيد على عرشه ولا يفضل من شيء على العرش ، وهذا يقتضى أن يكون عرضه كعرض العرش ، الفرق ص ٢١٦ — ٢١٧ ، ص ٣٣٣ ، وقال بعض الكرامية استوى أى استقر على العرش . بحر الكلام ص ٢٥ — ٢٦ .

(٦٢٩) يفضل العرش بقدر أربعة أصابع ، وقيل بعيدا عنه بمسافة متناهية (العابدین ، الكرامية) أو مسافة غير متناهية (الهيصمية) ، الدوانى ج ٢ ، ص ١٦٢ ، اعتقادات ص ٦٧ .

واطمئنان ، وهو اعلان سمعى عن الجلوس (٦٣٠) . وأحيانا يوضع النبی على العرش بجوار المعبود تعظيما واجلالا له كما يحدث عادة في تاريخ الاديان . فالمسيح يتعد على يمين الله يشاركه في الحساب . واجلال الأشخاص تابع لعواطف التأليه ورفع الحد الأدنى الى الحد الأعلى بالنسبة الى الشخص وانزال الحد الأعلى الى الحد الأدنى بالنسبة الى المعبود (٦٣١) . والحقيقة أن العرش صورة شعبية للتعظيم والاجلال . فهناك عرش الملك ، وعرش العروس ، ومجلس الصدارة للضيف وغير ذلك من الصور الملكية وما تحتوى من عرش وتاج وبلاط وما تعبر عنه من ارادة مطلقة ينفذها الرسل الرعية ، ويتلوها ثواب وعقاب طبقا للطاعة او للعصيان .

ثم يتضاعف المكان ، ويزداد في التعيين فيصبح للعرش حملة ان لم يكن الحملة مثل العرش (٦٣٢) . وذلك زيادة في التعظيم والاجلال كما هو واضح في الفن الدينى . فبعد بناء مظلة موسى كما يرويها سفر الخروج يحملها الكروبيون . وفي العادات الدينية يجلس البابا على العرش ، يحمله التساوسة . كما يجلس رئيس القبيلة على المحفة يحمله افراد القبيلة . وكما اعتاد فرعون أن يجلس محمولا على عرشه ، وعرشه محمول على الاعناق . الحمل تعبير عن العظمة والجلال اما في الحياة او في الممات

(٦٣٠) عند بعض المجسدة للعرش أطيط اذا ثقل عليه كاطيط الرجل وقيل ان الملائكة هي التي تنط أحيانا من وطأة عظمة الله على العرش ، مقالات ج ١ ، ص ٢٦١ — ٢٦٢ ، الملل ج ٢ ، ص ١٣٨ .

(٦٣١) يرى بعض من ينتحل الحديث أن العرش لم يمتلئ بالمعبود وأنه يقعد بنيه معه على العرش ، مقالات ج ١ ، ص ٢٠٤ ، ص ٢٦٠ .

(٦٣٢) ترى اليونانية أن حملة العرش يحملون الله كالكركى وان أقوى منهم كما أن الكركى تحمله رجلاه وهو أقوى من رجله ، فالحملة تحمل العرش لان الله لا يكون محمولا ، مقالات ج ١ ، ص ١٠٦ ، الفرق ص ٢٢٨ ، ص ٢٧٠ ، ويرى شيطان الطاق أن البارى مستقر على العرش وان الملائكة يحملون العرش وان كانوا ضعفاء بالنسبة الى الله . ولكن الضعيف قد يحمل القوى كرجل الديك التى تحمل مع دقتها جسم الديك . اعتقادات ص ٩٥ .

عندما يحمل الاصـدقاء نعوش الاصـدقاء وعندما تحمل الشعوب قادتها العظام في الوداع الاخير ، فالمحمول شريف ، والمحمل شريف . وقد تحمل الحملة الله مباشرة دون توسط العرش ، وهى صورة للتعظيم المباشر كما كما يحمل الزعماء على الاعناق بلا محفة . وعددهم ثمانية ربما لان العرش ذو أربعة اركان ، ويحتاج كل ركن الى حاملين وليس الى حامل واحد زيادة في التعظيم . والحملة ملائكة لانه لا يتعامل مع المعبود الا الملائكة الذين هم حاشية الملك وبيطانته وخدامه وسدنته ، ورسله ووزراؤه ، يعلنون اوامره للرعية ، ومن طبقته ، ويشاركونه في بعض الصفات الملوكية . وقد يبلغ في التعظيم ، فيكون كل ملاك من الملائكة الثمانية من صنف آخر ، فيصبح لدينا اصناف ، زيادة في التنوع لان وحدة الصنف تكرر ممل(٦٣٣) . وقد يكون المقياس من الاوزان لا من المساحات فيكون المعبود ذا مقدار وكيل اكثر منه ذا مساحة واتساع . ويعبر الوزن عن حالات المعبود النفسية . فعندما يغضب يثقل على العرش فتعلم الحملة انه غاضب ، واذا سر خف عن العرش فتعلم الحملة انه مسرور . فالغضب يعبر عنه بلغة الاوزان بالثقل ، والسرور بالخفة . وهما حالتان نفسيتان . اذا حزن الانسان شعر أنه ثقل ويقول « قلبى ثقل » وانه يحمل الارض كلها على كتفيه ، واذا سر شعر أنه طائر لا تسعه الارض فرحا ويقول « اشعر انى طائر فى الهواء » (٦٣٤) .

(٦٣٣) عند البعض ثمانية افلاك ، وعند البعض الآخر ثمانية اصناف ، مقالات ج ١ ، ص ٢٦١ — ٢٦٢ ، ويوافق ابن حزم على ذلك بدليل آية « ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية » لعلها السموات السبع والكرسى فهى ثمانية اجرام ولعلها ثمانية ملائكة ، ويلتزم بالظاهر دون الخرافة . مع أن هذا التأويل ليس ظاهرا واقرب الى الخرافة . ويؤيد الحملة بآية : « ويحملون العرش ومن حوله » الفصل ج ٢ ، ص ١٢٧ .

(٦٣٤) وصف ابن كرام معبوده بالثقل ، وهو معنى انفطار السموات من ثقل الرحمن عليها ، الفرق ص ٤١٨ ، ويرى بعض المجسمة أن البارى تحمله حملة اذا غضب ثقل على كواهلهم واذا رضا خف فيتبينون غضبه من رضاه . ويرى البعض الآخر أن المعبود لا يثقل ولا يخف ولا تحمله الحملة ولكن العرش هو الذى يخف ويثقل وتحمله الحملة ، مقالات ج ١ ، ص ٢٦١ — ٢٦٢ .

ولا يفتقر أهل السنة عن الكرامة والهشامية في التشبيه المقارب للتجسيم ، فاثبات الصفات مع التفسير الحرفي للآيات يؤدي في نهاية الامر الى التشبيه ، فالحال يستوى على العرش (٦٣٥) . ومع ذلك فمحرزا من انوع في التجسيم اللفظ والتشبيه المقوت جعلت الصفات بلا كيف ، اثبات للصفات ونفيا للكيفية ، خطوة الى الامام وخطوة الى الخلف وبالتالي تكون عبارة مالك المشهورة « الاستواء معلوم ، والكيف مجهول ، والايمان به واجب ، والسؤال عنه بدعة » تحتوي على ثلاثة اخطاء اولى وموقف صحيح رابع :

١ — ليس الاستواء معلوما والا لما اختلفت الفرق فيه ، ولا يكون معلوما الا عن طريق التنزيه والصور الفنية والتأويل المجازي للاستواء بمعنى الاستيلاء او القدرة او العظمة .. الخ .

٣ — الايمان به واجب مضاد لنظرية العلم التي تقوم على النظر والاستدلال دون التقليد والتسليم والاذعان .

٢ — مادام الاستواء معلوما فلا يكون الكيف مجهولا لاننا لم نعد بصدد التشبيه الحسى بل امام المعنى والدلالة ، ووظيفة العلم المعرفة . وليس الجهل احد اركان نظرية العلم بل من مضادات العلم كالشك والتقليد والظن والوهم .

٤ — اما الصحيح فهو أن السؤال عنه بدعة لانها اثاره مشكلة اغفلا لقواعد اللغة وللمعاني المجازية . كما انها قضية لا تعم بها البلوى ، ولا تمس صالح المسلمين ويستطيع الانسان أن يموت دون أن يعرف الاستواء أو الاب في « وفاقية واما » أو الموريات والمغيرات في « والعاديات

(٦٣٥) عند عامة أهل السنة وعلى رأسهم الاشعرى وأصحاب الحديث وعبد الله بن سعيد القطان أن المؤله مستو على العرش ، وفوق كل شيء ، الابانة ص ٩ ، ص ٣١ — ٣٥ ، مقالات ج ١ ص ٣٢ ، ص ٢٦٤ — ٢٦١ ، ص ٣٢٠ — ٣٢٥ ، بحر الكلام ص ٢٤ — ٢٦ ، ص ٦٣ — ٦٤ ، المواقد ص ٢٩٧ .

ضبحا ، فالموريات قدحا ، فالمغيرات صبحا ، غائثرن به نفعا ، فوسطن به جيعا » مع أنه يعلم جيدا « ان الانسان لربه لكنود ، وانه على ذلك لشهيد ، وانه لحب الخير لشديد » (٦٣٦) .

لا سبيل اذن الا التأويل المجازى لآيات الاستواء من اجل التنزيه (٦٣٧) . فالمكان هو التدبير ، والاستواء هو الاستيلاء او الاحتواء والتسخير والوقوع في قبضة القدرة كما تقول العرب « استولى الامر على مملكته » عند دخول العباد تحت طوعه (٦٣٨) . قد يعنى المكان انحصور والمعية (٦٣٩) . قد يعنى العرش الملك ، والكرسى العلم ، وهو الاقرب الى التقوى . فالتنزيه موقف تقى عقلى . وامعانا فى التقوى

(٦٣٦) عند زهير الاثرى أن ذات الله فى مكان ، مستو على العرش ، نراه فى الآخرة على عرشه بلا كيف ، مقالات ج ١ ، ص ٢٦٠ — ٢٦٤ ، ص ٣٢٦ ، الانصاف ص ٢٥ ، ص ٤١ ، بحر الكلام ص ٢٥ — ٢٦ .

(٦٣٧) يدرك بعض أهل السنة خطورة أخذ الآيات على ظواهرها وفى نفس الوقت يخافون التأويل . فيرى الجوينى مثلاً عيوب اجراء هذه الآيات على الظاهر « وانتزعوا فضائح لا يبوء بها عاقل » الارشاد ص ١٦٠ — ١٦١ ، أما ابن حزم فانه يعطى أربعة تأويلات للاستواء . الاول قول المجسمة ، والثانى قول المعتزلة وهو الاستيلاء ، والثالث قول الاشعرى أنه صفة ذات ومعناه نفى الاعوجاج (عبد الله بن كلاب) ، والرابع وهو رأى ابن حزم أنه صفة فعل بمعنى انتهاء الخلق اليه . ويرفض ابن حزم المعانى الثلاثة الاولى . أما الحمل فيعنى لديه تنفيذ الاوامر ، الفصل ج ٢ ، ص ١١٥ — ١١٧ ، ص ١٢٧ ، ج ٥ ، ص ١١ — ١١٦ ، المحصل ص ١٣٦ .

(٦٣٨) وهو معنى قول الشاعر :

قد استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مہراق

وهذا هو رأى أبى الهذيل والجعفرين والجبائى ، مقالات ج ١ ، ص ٢١٧ — ٢١٨ ، ص ٢٦١ — ٢٦٢ ، المواقيف ص ٢٩٧ ، شرح الاصول الخمسة ص ٢٢٦ — ٢٧ ، الفصل ج ٢ ، ص ١١٤ — ١١٥ ، وعند المعتزلة والجهمية والحروية الاستواء يعنى الاستيلاء والملك والقهر وان الله فى كل مكان ، الابانة ص ٣٢ — ٣٥ .

(٦٣٩) وهو معنى آية « وهو معكم أينما كنتم ؛ وما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم » كما يفسرها الجوينى ص ١٦٠ — ١٦١ .

قد يتم نفى كل شيء ، نفى الصفات تجنباً للتجسيم والتشبيه وحالاً للقضية من الأساس (٦٤٠) .

(٦٤٠) أنكر الجهمية أن يكون الله في السماء ، كما أنكروا الكرسي والعرش وأن يكون الله فوقه أو فوق السموات . وأنكروا أن يكون الله قد استوى الى السماء . الله في كل مكان حتى في الامكنة القذرة . التنبيه والرد ص ٩ ، ص ١٣٣ ، وقد قال على : ان الله خلق العرش اظهاراً لقدرته لا مكاناً لذاته ، الفرق ص ٣٣٣ ، وعن جعفر الصادق ان التوحيد ثلاث أحرف أن تعرف أنه ليس من شيء ولا في شيء ولا على شيء لان من وصفه أنه من شيء فقد وصفه أنه مخلوق فيكفر ومن وصفه أنه في شيء فقد وصفه أنه محدود فيه فيكفر ، ومن وصف أنه على شيء فقد وصف بأنه محتاج محمول فيكفر ، بحر الكلام ص ٢٥ — ٢٦ ، وقد ورد لفظ « العرش » ومشتقاته ٣٣ مرة في أصل الوحي منها ٣ مرات جمعاً « عروش » ، مرتين صفة جمع مؤنث سالم « معروشات » ومرتين فعل « يعرشون » . وقد استعمل اللفظ لله ٢١ مرة وللإنسان ١١ مرة مما يدل على أنه بالفعل متعلق بالله : ولكن معنى الاستواء لا يظهر الا ٧ مرات « ثم استوى على العرش » (٧ : ٥٤) ، (١٠ : ٣) ، (١٣ : ٢) ، (٢٥ : ٥٩) ، (٣٢ : ٤) ، (٥ : ٤) ، « الرحمن على العرش استوى » (٥ : ٢٠) ، وقد ورد أيضاً ٧ مرات مقروناً برب في « رب العرش » وهو مضاد لمعنى الاستواء بل بمعنى الملكية والاضافة « وهو رب العرش العظيم » (٩ : ١٢٩) ، (٢٣ : ٨٦) ، (٢٧ : ٢٦) ، « رب العرش الكريم » (٢٣ : ١١٦) ، « فسبحان الله رب العرش عما يصفون » (٢١ : ٢٢) ، (٤٣ : ٨٢) ، ويذكر بمعنى « ذى العرش » وهو أيضاً معنى الملكية والاضافة والنسبة « اذا لا تبغوا الى ذى العرش سبيلاً » (١٧ : ٤٢) ، « رفيع الدرجات ذو العرش » (٤٠ : ١٥) ، « ذى قوة عند ذى العرش مكين » (٨١ : ٢٠) ، « ذو العرش المجيد » (٨٥ : ١٥) ، ويذكر حول العرش أو يحملون العرش مما يدل على أنه تناء « وترى الملائكة حافين من حول العرش » (٣٩ : ٧٥) ، « الذين يحملون العرش ومن حوله يسبحون بحمد ربهم » (٧ : ٤٠) ، وقد يذكر العرش وحده في مكان فوق الماء في بداية الخلق « وكان عرشه على الماء » (١١ : ٧) . أما المعانى الانسانية للعرش فأولها عرش سبأ (٤مرات) « وأوتيت من كل شيء ولها عرش عظيم » (٢٧ : ٢٣) ، « فلما جاءت قيل أهكذا عرشك » (٢٧ : ٤٢) « أيكم يأتينى بعرشها قبل أن يأتونى مسلمين » (٢٧ : ٣٨) ، « قال نكرواها عرشها » (٢٧ : ٤١) ، وشتان ما بين عرش الله وعرش سبأ ! ومرة واحدة بالنسبة الى أبوى يوسف « ورفع أبويه على العرش وخروا له سجداً » مما يعنى المكانة

٣ — المكان والحركة : وقد يخف التشبيه ويصبح العرش مجرد مكان يقوم مقام ظرف المكان في اللغة . فالاستواء يعنى الفوق لما كان الفوق اشرف من التحت (٦٤١) . ثم يدخل المكان كعامل في تحديد الجسم فيكون

العالية والاحترام الواجب للوالدين . ويتضح المعنى المجازى في الجمع والصفات والانفعال ، ففى الجمع « ٣ مرات » فى تعبير « خاوية على عروشها » الذى يوحى بالدمار والخراب « أو كالذى بر على قرية وهى خاوية على عروشها » (٢ : ٢٥٩) ، « فأصبح يظلب كفيه على ما انفق فيها وهى خاوية على عروشها » (١٨ : ٤٢) ، « وهى ظالمة فهى خاوية على عروشها » (٢٢ : ٤٥) وفى مقابل ذلك الجنة المعروشة بالأشجار « وهو الذى أنشأ جنات معروشات وغير معروشات » (٦ : ١٤١) مرتين ، ويعنى الفعل الايواء والاحتواء والسكن (مرتين) « ودمرنا ما كان يصنع فرعون وما كانوا يعرشون » (٧ : ١٣٧) ، « أن اتخذى من الجبال بيوتا ومن الشجر ومما يعرشون » (١٦ : ٦٨) ، أما لفظ « استوى » فانه ورد بهذه الصيغة فقط ١٢ مرة فى أصل الوحى ثلاثة منها مجرد الاستواء دون العرش ، أما الى السماء (مرتين) « ثم استوى الى السماء » (٢ : ٢٩) ، (٤١ : ١١) أو مجردة « ذو مرة فاستوى » وهو بالانق الاعلى « (٥٣ : ٦) حيث يصعب التفرقة بين وصف الله ووصف الرسول أو علاقة القرب بينهما ليلة الاسراء والمعراج . ولكن مرتين منها بمعنى مجازى أما استواء الزرع « كزرع أخرج شطاء فآزره فاستغلظ على سوقه » (٤٨ : ٢٩) أو استواء الانسان « ولما بلغ أشده واستوى آتيناه حكما وعلما » (٢٨ : ١٤) ، ففعل استوى ليس خاصا بالله وليس قاصرا على العرش . أما مشتقات الفعل فهى عديدة (٧١ مرة) أما بمعنى الاستقامة فى الخلق أى « سوى » بتشديد الواو (١٤ مرة) وهى كلها فعل من أفعال الله . ثم يستعمل لفظ « استوى » للانسان (٤ مرات) بمعنى المساواة والاستواء للأرض « وغيض الماء وقضى الامر واستوت على الجودى » أو ركوب الفلك « فاذا استويت أتت ومن معك على الفلك » (٢٣ : ٢٨) ، « اذ استويتم عليه » (٤٣ : ١٣) ، أو ركوب ظهور الانعام ، « تستوتوا على ظهوره » (٤٣ : ١٣) ، وبالتالي فالفعل « استوى » يستعمل لله وللانسان معا . ويذكر بمعنى المساواة بين شيئين (٥٤ مرة) أما بالمنع « لا يستوى الاعمى والبصير » أو بالإمكان الذى يفيد الاستحالة « سواء عليهم أنذرتهم أم لم تنذرهم » (٢ : ٩) . الخ .

(٦٤١) أثبت الكرامية أن الله بجهة فوق ، التمهيد ص ١٠٤ ، نهاية الإقدام ص ٢٢ ، وقد اتفق جميع الجسمة وأصحاب ابن كرام على

المعبود في مكان دون مكان ، في مكان لانه جسم محدود دون ، كان لانه خاد
أبدى . ويمكن تفسير ذلك تفسيراً نشوئياً فيقال انه كان لا في مكان ثم
حدث المكان بحركته لان الحركة لا تكون الا في مكان طبقاً لثقافة العصر من
ارتباط المكان بالحركة واعتبار المكان عدد الحركة (٦٤٢) . وقد يطلق
المكان فيصبح المؤله في كل مكان . ثم يتضخم المؤله اكثر فأكثر ، زيادة
في التعظيم فيصبح غائضاً عن جميع الاماكن في حين أن « في كل مكان »
تعنى في التنزيه حفظ الاماكن (٦٤٣) . وقد يطلق المكان سلباً فيقال ان الله
ليس في مكان دون مكان وليس في أى مكان على الاطلاق فالمكان يوحى
بالتجسيم والمماسه والمجاورة والحد والله ليس كذلك (٦٤٤) . فلا مكان
ولا زمان قبل الخلق (٦٤٥) . وكما أنه ليس جسماً فانه لا يرى مثله
ابضاً ليس في مكان ولا في جهة ولا يحل في شيء ولا يماس شيئاً . فالمكان
يوحى بالتحديد والحركة والمماسه ويفترض الشئيه والجسميه . ومن

أن الله في جهة . وقال ابن الهيم انه في جهة فوق ، التلخيص ص ١١٤ ،
مقالات ج ١ ، ص ٢١٧ — ٢١٨ وأتفق بعض الحشوية مع المشبهه على
أن الله في جهة ، غاية المرام ص ١٠٨ ، وقارب بعض أهل السنة أيضاً من
اثبات الجهة ، الدواني ج ٢ ، ص ١٦٣ .

(٦٤٢) يرى هشام بن الحكم أن معبوده في مكان دون مكان . كان
في لا مكان ثم حدث المكان بحركته ، مقالات ج ١ ، ص ١٠٢ ، ص ٢٦٠ —
٢٦٤ ، الفرق ص ٦٥ ، ويرى البعض أن الله مادام جسماً محدوداً مقابلاً
لنا فانه يكون في مكان دون مكان ، مقالات ج ١ ، ص ١٦٣ .

(٦٤٣) مقالات ج ١ ، ص ٢٥٨ ، ص ٢٦٠ ، عند أهل السنة
لا يحويه مكان ، الفرق ص ٣٣٣ ، وقالت البكرية انه في كل مكان ، مقالات
ج ١ ، ص ٣١٨ ، وقال النجار انه بكل مكان ذاتاً ووجوداً لا على معنى
العلم والقدرة ، الملل ج ١ ، ص ١٣٢ ، واحتجت المعتزلة بأن الله في كل
مكان بآيات « ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم » ، « ونحن أقرب اليه
من هبل الوريد » ، فالنجوى التدبير والقرب والطاعة ، الفصل ج ٢ ، ص
١١٤ — ١١٥ ، مقالات ج ١ ، ص ٢٦٠ .

(٦٤٤) أصول الدين ص ٧٦ — ٧٧ .

(٦٤٥) هذا هو رأى أصحاب عبد الله بن سعيد القطان ، مقالات
ج ١ ، ص ٣٢٥ ، الفصل ج ٢ ، ص ١١٧ .

ثم استطاع التنزيه نقل الشعور من المكان الى خارج المكان واعادة التوازن له . ونفى الكائنية على الاطلاق أقصى درجة من درجات التنزيه قائمة على عاطفة خالصة وباعث صوفي عقلى أو نظرة قائمة على التطهير . المكان نقص والله خال من كل نقص . ما أسهل تحويل المكان الى الزمان فيكون الله أزليا أبديا لا أول له ولا نهاية نظرا لارتباط الزمان بالمكان (٦٤٦) . ويظل أفضل طريق عند المعتزلة هو طريق التنزيه أى طريق النفي ويشاركهم فيه أهل السنة نظرا لارتباط المكان بالزمان (٦٤٧) . وهو نفس الطريق الذى يتبعه الصوفية فى تنزيه الله عن المكان (٦٤٨) . ليس فى مكان دون مكان لان ذلك يوحى بالتجزئة والكائنية معا . ويظل التالىه مرتبطا بالعام يجمع بين الطرفين ، الغائب والحاضر ، العقل والواقع ، المادة والصورة (٦٤٩) . وهو ليس فى مكان لان ذلك يوحى

(٦٤٦) التأويل ضرورى . اذ لا يعنى أن الكعبة بيت الله أن الله ساكن فيها ، الدوائى ج ٢ ، ص ١٦٣ ، ويجتمع على ذلك المعتزلة وأهل السنة . اذ يرى فريق من المعتزلة منهم هشام الفوطى وعباد بن سليمان وأبو زفر أن الله لا فى مكان بل هو على ما لم يزل عليه ، وأنه لا نهاية له ، مقالات ج ١ ، ص ٢١٧ — ٢١٨ ، ص ٢٦٠ ، وأنكرت المعتزلة بجميع فرقها أن يكون فى مكان دون مكان ، مقالات ج ١ ، ص ٢٦٠ ، وعند الجعفرين والاسكافى تعنى « بكل مكان » أنه مدبر وحافظ للامكان . والله عند أهل السنة لا يحويه مكان ، الفرق ص ٣٣ ، فإله يتقدس عن الاختصاص بالجهات ، الانصاف ص ٤١ — ٤٢ ، غاية المرام ص ٢٧٩ ، النسفية ص ١٤ ، شرح التفتازانى ص ٦٤ — ٦٥ ، الفقه الأكبر ص ١٨٧ ، الاقتصاد ص ٢٥ — ٢٦ ، المسائل ص ٣٣٠ .

(٦٤٧) مثل « ليس بذى جهات ولا بذى يمين وشمال وإمام وفوق وتحت ، ولا يحيط به مكان ، ولا تجوز عليه المماسة ولا العزلة ولا الطول فى الامكن ، ولا يوصف بمساحة ولا ذهاب فى الجهات » مقالات ج ١ ، ص ٢١٦ .

(٦٤٨) قال بعض أهل التحقيق « لا يظله فوق ولا يقيه تحت ، ولا يقابله حد ، ولا يزاحمه ند ، ولا يأخذه خلف ، ولا يجده أمام ، ولا يظهره قبل ، ولا يفتنيه بعد ، ولا يجمعه كل ، ولا يوجد مكان ، ولا يفقده ليس » الانصاف ص ٤٢ .

(٦٤٩) أنكر جهم أن يكون الله فى السماء دون الارض أو أن يكون استوى الى السماء ، التنبيه والرد ص ٩٧ ، ص ١٠٤ ، ص ١٣٣ ،

بالتجسيم والخلول من ناحية والمكانية العامة من ناحية أخرى . والقول بأنه لا في مكان أو في كل مكان يرجع الى أصل شعورى واحد وهو رفض ثنائية الوجود بين المكان واللامكان . فالقول بأنه لا في مكان محوله من المكان والقول بأنه في كل مكان محو لذاته . وفي كلتا الحالتين يكون المحو .

ويورد أهل السنة أدلة لنفى الجهة مثل الأدلة على نفى الحدوث والمثابرة للحوادث وهى حاجة القائم فى المحل للاختصاص والامتياز والاحتياج ، وهى كلها حجج عقلية لا تحل الموضوع فى مستواه الشعورى مثل : لو كان فى مكان للزم قدم المكان ، التمكن محتاج الى مكان والمكان مستغن عن التمكن ، لو كان فى مكان لكان اما فى بعضه أو فى كله وكلاهما باطل ، لو كان جوهرًا فاما ينقسم أو لا ينقسم وكلاهما باطل (٦٥٠) . ويمكن تأويل آيات المكان كما فعل المعتزلة اما بمعنى أن كل مكان تعنى أنه مدبر أو بمعنى حافظ للامكان وذاته فى كل مكان (٦٥١) . وكذلك تأويل لا فى مكان بمعنى لم يزل عليه . ولما كان المكان هى الجهة ، والاعلى أشرف

وعند فريق من الجهمية انه فى كل مكان حتى فى الامكنة القفرة ، التنبيه والرد ص ٩٧ ، الله لا يخلو منه شيء ولا يزول من موضوعه ، التنبيه والرد ص ١١٥ — ١١٦ ، واحتجوا « وهو الذى فى السماء اله وفى الارض اله » بحر الكلام ص ٢٦ — ٢٧ .

(٦٥٠) الموافق ص ٢٧٠ — ٢٧٣ ، الاقتصاد ص ٢٥ — ٢٩ ، نهاية الاقدام ص ١٠٩ — ١١٤ ، المحصل ص ١١٣ — ١١٤ ، المسائل ص ٢٥٢ — ٢٥٦ ، العالم ص ٣١ — ٣٣ ، غاية المرام ص ١٩٣ — ٢٠٠ ، والأدلة النقلية هنا لا تثبت شيئاً « ولعل الخصم قد يتمسك هنا بظواهر من الكتاب والسنة وأقوال بعض الأئمة وهى بأسرها ظنية ولا يسوغ استعمالها فى المسائل القطعية . فلماذا آثرنا الاعراض عنها ، ولم نشغل الزمان بايرادها » ، غاية المرام ص ٢٠٠ ، انظر أيضاً ، الفصل الثالث — نظرية العلم ثامناً — الأدلة د — الأدلة النقلية .

(٦٥١) الاول رأى أبى الهذيل والجعفرين والاسكافى والجبائى ، والثانى رأى الفوطى وعباد وأبى زغر مقالات ج ١ ، ص ٢١٧ — ٢١٨ ، ص ٢٦٢ ، أصول الدين ص ٧٧ — ٧٨ .

من الأدنى يرفع الإنسان يديه الى السماء نظرا الى الله طلبا ودعاء(٦٥٢). فالسماء رمز العلو والارض السفلى في المجتمعات المسيطرة أو المغلوب على أمرها . وقد تتغير الصورة الآن بنظر المحتلين الى الارض وليس الى السماء ، وثقبيل الارض ، وأخذ حفنة من التراب تقديسا للارض . والحقيقة أنه في مبحث المكان يتصارع الفكر العلمى مع الفكر الدينى . يريد الفكر العلمى موضوعا طبيعيا ويريد الفكر الدينى موضوعا الهيا لا حل لمسائله مثل هل المعبود في مكان أم في كل مكان أم لا في مكان إلا طبقا لعواطف التأليه واختلافها بين التشبيه والتنزيه . وهى مجرد تمرينات عقلية لا حل لها ولا هدف الا اظهار قطبى الشعور بين التشبيه والتنزيه . وبالمثل لا تحل مسألة الجهة الا بالانتقال من الطبيعيات الى التصوف أو من المكان الى الزمان أو من الموضوع الى الذات أو من الخارج الى الداخل . فقد يكون المكان في الشعور على ما يقول انصوفية . ومن ثم تعود المكانية الى أصلها في الشعور ، ويصبح المعبود تجربة شعورية خالصة . فمقولة المكان لا تدل على عالم خارجى توجد الموضوعات به بل تدل على تواجد الشعور في العالم . المكان تجسيم للعالم وتحديد وتعين له ، في حين أن العالم مكان النشاط ومحل للفعل(٦٥٣).

ثم يدخل عامل الحركة وحده في الجسم دون أن يرتبط بالمكان . حينئذ يكون المعبود جسما يذهب ويגיע ، يتحرك ويسكن ، يقوم

(٦٥٢) وهذا هو معنى الآيات المستدل بها على وجود الله في كل مكان مثل « ونحن أقرب اليه من حبل الوريد » ، « ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم ، ولا أدنى من ذلك ولا أكثر الا هو معهم أينما كانوا » أى نقل المسألة من المكان الى الزمان ، ومن الكم الى الكيف ، ومن الامتداد الى التوتر ، الانتصار ص ٥ .

(٦٥٣) بعد أن علق الرسول جارية أراد أن يستيقن إيمانها فسألها أين الله ؟ فأشارت الى السماء فقال أنها مؤمنة ، الاقتصاد ص ٢٦ — ٢٨ ، وهذا مثل بسط الكفين ومد اليدين في السؤال والدعاء وختم الصلاة « وفي السماء رزقكم وما توعدون » .

ويُتَّعَد (٦٥٤) . فالحركة في التجسيم لا تعنى الزوال والتغير بل هى تعبير عن الإرادة . وقد تم الخلق بالإرادة ، والإرادة حركة ، وعلى عكس الحكماء الذين تصوروا خلود الله وعظمته في السكون لا في الحركة وفي الثبات لا في التغير . هناك إذن تصوران للحركة في علاقتها بالالوهية . الأول أنها مظهر من مظاهر النقص ، وأنها تعنى الزوال وأن الثبات أشرف منها ، وهو تصور الحكماء . والآخر أن الحركة مظهر من مظاهر الكمال ، لا تعنى الزوال ، وأنها أشرف من الثبات وهو تصور المجسمة . وقد يجمع معبود المجسمة بين الاضداد ، بين الحركة والسكون ، بين القيام والقعود ، بين المجيء والذهاب . فالتضاد هو منشأ الحركة ، والحركة تنشأ بين الاضداد على عكس الحكماء الذين تصوروا الله لا ضد له . هناك إذن أيضا تصوران للاضداد الأول أنها مظهر من مظاهر النقص وأن التطابق أشرف من التضاد وهو تصور الحكماء ، والثانى أنه مظهر من مظاهر الكمال وأنه أشرف من التطابق وهو تصور المجسمة ، فالحركة تدل على حياة الوجود أكثر مما يدل عليها السكون .

وتفصل الحركة . فإذا تحرك المعبود فإنه يتحرك تدريجيا لا بالطنر . فتبطن تعبیر عن الجلال والعظمة في حين أن الطفر تعبیر عن الطفولة والخفة . يسير الملك والقائد العظيم ببطء في حين يسير الطفل أو الشاب أو المجنون قفزا . قد يقال أن القفز تعبیر عن قدرة أعظم كما هو الحال في عقل الذكى الذى يقفز المتوسطات أو عند الرياضى الذى يعدو قفزا

(٦٥٤) يرى هشام بن الحكم أن معبوده جسم ذاهب جاء يتحرك تارة ويسكن تارة أخرى ، يقعد مرة ويقوم مرة أخرى ، مقالات ج ١ ، ص ١٠٢ — ١٠٣ ، ص ٢٥٧ ، وهى مقالة الرافضة بوجه عام كما يرويهما الخياط إذ يرى أن معبودهم يتحرك ويسكن ، يدنو ويبعد ، يخف ويثقل ، يزول وينتقل . الانتصار ص ٦ ، ص ٨ ، ويرى هشام أن حركة معبوده هو فعله للشيء . والحركة لا تعنى الزوال ، مقالات ج ١ ، ص ٢٦٢ — ٢٦٣ ، الملل ج ٢ ، ص ١٣٤ ، ويرى هشام بن سالم أن إرادته حركته، وأن الله إذا أراد شيئا تحرك فكان ما أراد ، الفرق ص ٦٩ ، الملل ج ٢ ، ص ١٣٤ ، مقالات ج ١ ، ص ١٠٨ ، ص ١١١ ، أصول الدين ص ٧٩ .

أو لدى اثنيل بالنسبة الى السلحفاة في أساطير اليونان (٦٥٥) . ولكن الصورة الفنية تقبل كل شيء طبقا لعواطف الخالق لها ، ولا تعبر عن واقع بل تعبر عن احساسات الفنان . والمجسم فنان يستعمل العبارة والصورة وان لم يقل شعرا أو يرسم صورة (٦٥٦) . ويتأكد المكان والحركة كصفات للذات بعد اثبات الصفات زائدة على الذات ، كما هو الحال عند الاشاعرة (٦٥٧) .

ويثبت أهل السنة النزول والصعود والاتيان والمجيء اتباعا لظواهر النصوص وليس قولاً بالتجسيم . وهو ناتج عن اثبات الصفات زائدة على الذات وإيماننا بنصوص النزول وتصديقاً لها تصديقاً حقيقياً . فالمؤله يصعد ويهبط ، يجرى ويذهب ، يسكن ويتحرك ، ينزل الى السماء الدنيا ، وجرى يوم القيامة ، ويقرب من خلقه . ويؤول المعتزلة النزول بمعنى اللطف والرحمة مما يدل على علو الشأن والمرتبة والاستغناء الكامل المطلق على ما هو معروف في استعمال اللغة . فهو مجاز ، وأصل الوحي مملوء بالمجاز . كما يعنى التلطف في حق الخلق والترفع للتكبر ، ويستحيل النزول بمعنى الانتقال . كما يعنى « جاء ربك » أى جاء امر الله وقضاؤه الفصل وحكم العدل وليس بمعنى الانتقال . ويعنى « فأتى الله بنيانهم من القواعد » أى استهلكها واستأصلهم . وقد يعنى التهمك على

(٦٥٥) هذه ليست احالة الى الغرب بل الى حضارة اليونان القديمة التى أصبحت أحد روافد الحضارة الاسلامية التى ورثت كل الحضارات القديمة .

(٦٥٦) يرى السكاك أن معبوده يمكن أن يزول ولكن لا يجوز عليه الطفر ، مقالات ج ١ ، ص ٣٦٢ — ٢٦٣ .

(٦٥٧) عند بعض المجسمة حركته غيره ، مقالات ج ١ ، ص ٢٦٢ — ٢٦٣ ، وعند مالك الحضرمى على بن هيثم (الرافضة) ارادة الله غيره ، وهى حركته ، مقالات ج ١ ، ص ١١ ، وهو متناه بالذات وغير متناه بالقدرة ، الملل ج ٢ ، ص ١٣٤ .

م ١٧ — التوحيد

أقوال المجسمة أو الاقبال على العباد(٦٥٨) ، وكأن هناك مؤامرة

(٦٥٨) عند اهل انسنة وأصحاب الحديث يجيء الله يوم القيامة وملائكته ، وينزل الى السماء الدنيا ، ويقرب من خلقه كيف يشاء ، مقالات ج ١ ، ص ٣٢٣ ، وعند زهير الاثرى يجيء الله يوم القيامة الى مكان لم يكن خاليا منه وينزل الى السماء الدنيا ولم تكن خالية منه ، مقالات ج ١ ، ص ٢٦٤ ، ص ٣٢٦ ، ويهاجم الاشعرى المعتزلة لانكارهم الحركة ، الابانة ص ١١ — ١٢ ، الفصل ج ٢ ، ص ١٥٢ — ١٥٣ ، الاقتصاد ص ٢٢ — ٣٤ ، غاية المرام ص ١٤٢ — ١٤٣ ، ويرفض اهل السنة تصور المجسمة للحركة ويجعلون الله فاعلا مختارا ، الفصل ج ٢ ، ص ١١٢ ، ويؤول الجوينى المجيء بمعنى « أمر الله وقضاؤه ، والفعل وحكم العدل » ، الارشاد ص ١٥٩ — ١٦٠ ، وقد انكر جهم وبعض المعتزلة النزول حاسما الموقف من أساسه ، التنبيه والرد ص ١١٢ — ١١٣ ، ص ٩٥ ، الابانة ص ٨ ، أما في أصل الوحي فقد ذكر لفظ « جاء » في مشتقات عديدة (٢٨٠ مرة) ، آية واحدة فقط هي التي تتحدث عن مجيء الله « وجاء ربك والملك صفا صفا » (٨٩ : ٢٢) أما باقى الآيات فانها تتحدث عن محمد والرسول وموسى وأحد من الناس والسحرة والمعزورون والملك واخوة يوسف والبشير وآل لوط وأهل المدينة ورجل يسمى وعيسى ومن خشى الرحمن وفرعون وجنوده ، واحداها والمؤمنون والمؤمنات والمنافقون ، ومن جاء يسمى ، ويوبىف ، والاعمى ، والانبياء ، والعصبة . كما تجيء المعانى مثل جاء الحق والهدى والاجل والامر والوعد والخوف والموعظة والنعمة والمنة والذكرى والبرهان والنور والفتح والعذاب . الخ . ويمكن أن يضاف أحد الاشخاص أو المعانى الى الله مثل رسول الله وأمر الله ووعد الله وليس ذاته . وكان المتكلمين لم يجدوا من ٢٨٠ آية الا آية واحدة تتحدث عن مجيء الله وضربوا مؤامرة صمت عن مجيء المعانى لاشغال الناس بها لا يفيد وما يبعثهم عن شؤون دنياهم . أما لفظ « أتى » فانه ذكر في القرآن ٥٥٧ مرة منها مرتان فقط يكون الله فيها فاعلا مثل « قد مكر الذين من قبلهم فأتى الله بنيانهم من القواعد » (١٦ : ٢٦) أى أهلكم لانه فعل متعد له مفعول ، وايضا « فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب » (٥٩ : ٢) ، أى أحاط بهم وأهلكهم كفعل لله ، وهذا ما تؤكد الاستعمالات الاخرى التى تقارب على ثلث المرات (حوالى ١٧٠) والتى يظهر الله فيها فاعلا مثل باتى الله بأمره أو بآياته أو الارض أو السلطان أو الجنود أو الناس أو الرزق أو الدرجة أو الخير أو البيئة أو المال أو الحكمة والنبوة أو الثواب والفضل أو الهدى والنعمة أو الكتاب أو الحكم والعلم . الخ . ولكن أغلب الاستعمالات (حوالى الثلاثين) استعمالات انسانية خالصة . فالذى أتى هو فرعون أو الساحر أو الرسول أو مريم أو الآباء

مقصودة لتحويل أفعال الله الى ذاته ، وأثره في العالم الى أثره على نفسه وعكس أفعاله على ذاته حتى يقترب الانسان عن العالم ويتوقف نظره فيه وتركها العالم للسيطر والقاهر والناهب والسلب ، وهى مؤامرة تحويل « الانثروبولوجيا » الى « ثيولوجيا » (٦٥٩) .

٤ — الرؤية • تبدو الرؤية عند القدماء على انها اول وصف بله الصنف الوحيد للذات وقبل الصفات نظرا لاهميتها . وتبدو وكأنها

أو الرجل بمعنى الحركة والقُدوم . أو يتنى الحق والدهر والساعة واليوم واليقين والدم والتدبر والسلطان والغاشية والعذاب والجنة والنار والوعود والهدى والموت والبأس والذكر . . الخ بمعنى الحضور . أما « صعد » فلم يذكر الا أربع مرات أما للكلم الطيب أو للكافرين أو للصدر الضيق أو للعذاب وليس منها شيء لله كحركة أو فعل . أما لفظ « نزل » فقد ورد في أصل الوحي ٢٩٧ مرة ، لا توجد ولا مرة واحدة فعلا لله وأن الله بشخصه هو الذى ينزل كفعل لازم بل هو الذى ينزل كفعل متعد ، ينزل الملائكة والشياطين والروح والماء (٢٧ مرة) والبرد والغيث ثم ينزل الكتاب (٣٠ مرة) والقرآن والفرقان والتوراة والانجيل والآيات البينات والتنزيل والامر والحق والنور والبرهان والخير والسكينة وأحسن الحديث . كما ينزل المائدة والحديد والمان والسلوى واللباس والرزق والانتعام والمائدة . فإله ينزل المادة (الماء) والروح (الكتاب) . أما لفظ « قام » ومشتقاته كفعل فقد ورد ٩٧ مرة ليس منها مرة واحدة لله ، وفي صيغة المثني والجمع أو الامر وكله لا يجوز على الله . أكثر الاستعمالات مجازية مثل « أقاموا الصلاة » (. ٤ مرة) وإقامة الدعوة والساعة والحساب والاشهاد والتوراة والانجيل وصور الله والوجه والدين وأطلقها للرسول أو الناس أو الأشياء كالجدار . كما أن لفظ « قعد » ومشتقاته أفعالا وأسماء وصفات ذكرت في أصل الوحي ٣١ مرة ليس منها مرة واحدة لله بل معظمها للقاعدين الذين رضوا بالقعود وتخلفوا عن الجهاد أو الذين كذبوا وظلموا وانقادوا في النار أو المذموم المألوم المخذول المنحصر أو المستهزئ بالقرآن وهو فعل من أفعال الشيطان . وأقل الاستعمالات للمؤمنين الذين تبوأوا مقاعد القتال وجزاءهم مقعد صدق والذين يذكرون الله قعودا وعلى جنوبهم ، مع النهى عن القعود مع القاعدين ، فأين هذا كله من « قعود » الله ؟

(٦٥٩) أنظر بحثنا

Théologie ou Anthropologie, La Renaissance du Monde Arabe.

الموضوع الاوحد في الذات نظرا لاهميتها وحبية النقاش حولها (٦٦٠) . كما تبدو وكأنها اول المسائل المختلف عليها في العقائد . وأحيانا تبدو في المقدمات الخطابية اثباتا لها في اعلان العواطف الاولى مع التسبيحات والتحميدات (٦٦١) . وفي المؤلفات المتقدمة تذكر الرؤية بلا عد أو احصاء في نهاية الاوصاف والصفات وبعد موضوع العدل بلا ترتيب (٦٦٢) . وتذكر بعض أوصاف الذات وصفاتها وبعد صفات التشبيه من وجه وعين ويد واستواء وصفات الانفعال من حقد وحق وميل ونفور (٦٦٣) . وكثيرا ما تظهر كمبارات انشائية ودون صياغة عقلية أو ذكر لوصف أو لصفة (٦٦٤) . وتنفي من حيث هي متصلة بنفي الشبه (٦٦٥) . وتذكر الرؤية في معرض نفي الصورة في نهاية الاوصاف بعد اثبات القدم وتجويز الوجود واثبات الوجدانية وتجويز الشيء وتجويز النفس ونفي الشبه (النور) واثبات اليد والساق والاصبع والقدم وعدم تجويز المجيء والذهاب والتدليل على الوجدانية (٦٦٦) . ثم تذكر الرؤية في النهاية أيضا وقبل نفي المكائبة والاستواء (٦٦٧) . وقد تذكر الرؤية كأحد أبواب ابطال التشبيه (٦٦٨) . وحتى بعد ظهور أبواب التوحيد تظهر الرؤية في النهاية وتظهر في نهاية اوصاف الثبوت السبعة وبعد الصفات المختلف عليها (٦٦٩) كالبد والوجه والاستواء والبقاء والقدم وصفات الارادة ، وقيل الوجدانية والعدل . ونظرا لاهمية صفة الرؤية قد تنتهي بها الصفات في

-
- (٦٦٠) الابانة من ١٢ — ١٩ .
 - (٦٦١) نهاية الاقدام من ٤ — ٥ .
 - (٦٦٢) الفقه من ١٨٦ .
 - (٦٦٣) الانصاف من ٢٥ .
 - (٦٦٤) الانصاف من ٤٢ .
 - (٦٦٥) بحر الكلام من ٣ .
 - (٦٦٦) بحر الكلام من ٢٣ — ٢٤ .
 - (٦٦٧) بحر الكلام من ٢٧ — ٢٩ .
 - (٦٦٨) غاية المرام من ١٥٩ — ١٧٨ .
 - (٦٦٩) الانصاف من ٢٧ .

بحث خالص (٦٧٠) وقد يعاد ذكر الرؤية ونفى كينيتها الحسية في النهاية في تعبيرات انشائية دون صياغات عقلية أو ذكر لصفة . ويظهر موضوع الرؤية في نهاية التوحيد قبل موضوع الكلام وما يتصل به (٦٧١) . وفي أول احصاء لوصاف الذات في عشرة يظهر اثبات الرؤية كوصف تاسع بعد الوجود والقدم والبقاء ونفى الجسمية ونفى الجوهر ونفى العرض ونفى الجهة والتنزيه عن الاستقرار على العرش (٦٧٢) . وتنفى الرؤية كسادس وصف للذات بعد اثبات الوجود والقدم ونفى الحاجة ونفى الجسم ونفى العرض (٦٧٣) ، وقبل الوجدانية أو قبل الوجدانية ونفى الحاجة (٦٧٤) . وهنا يكون نفى الرؤية من باب نفى التجسيم والتشبيه ومخالفة الحوادث أى من باب ما يستحيل على الله وليس من باب الجواز (٦٧٥) ، وتظهر عرضا مع نفى التجسيم وأبعاض الانسان أو كله (٦٧٦) . وعادة ما يظهر هذا الوصف في نهاية أوصاف

(٦٧٠) المعالم من ٥٩ — ٦٧ .

(٦٧١) الفصل ج ٣ ، من ٣ — ٥ .

(٦٧٢) الاقتصاد من ٣٤ — ٤٠٠ .

(٦٧٣) شرح الاصول الخمسة من ٢٣٢ — ٢٧٧ ، المحيط من ٢٠٨ —

٢١٣ .

(٦٧٤) المغنى ج ٤ ، من ٣٣ — ٢٤٠ .

(٦٧٥) يقول القاضي عبد الجبار « وقد بينا من قبل أن الكلام في نفى التجسيم فلا وجه لمقالة هذه الطائفة في الرؤية لانه لو ثبت فيه جل وعز ما قالوه لوجب أن يرى لا محالة وانما تتكلم في نفى الرؤية بعد اقامة الدلالة على أنه ليس بجسم ولا عرض » المغنى ج ٢ ، من ٢٢٠ ، ويقول أيضا « اعلم أنه لما نفى عنه شبه الاجسام والاعراض وما يختص كلا منهما من الاحكام اتبعه بنفى الرؤية لاشتغال هذا الحكم على الجسم والعرض واشتراكهما فيه . وهذا الباب يعد من باب نفى التشبيه وان كان من تحقق التشبيه لا يكلم في نفى الرؤية من حيث أنهم عند تحقيق الكلام عليهم في كيفية الرؤية لابد من أن يظهروا التشبيه وعند ايرادهم لما يدل على مذهبهم لا ينفكون مما يقتضى التشبيه .. وكذلك فعندما يبطل مذهبهم بنهى القول الى وجوب التشبيه فلهذه الوجوه عد من باب نفى التشبيه » . المحيط من ٢٠٨ .

(٦٧٦) النسخة من ٩١ — ٩٦ ، طوالع الانوار من ١٨٥ — ١٨٨ ،

العضدية ج ٢ ، من ١٦٦ — ١٦٧ .

الذات بعد القدم والبقاء والوجود والشيء ، ونفى الجسم ونفى الجهة والحيز ونفى الجوهر ، ونفى الاتحاد والطول (٦٧٧) . تظهر في نهاية صفات السلوب وقبل صفات الثبوت ، صفات المعانى السبع وذلك لان صفات السلوب نفى لمشاركة الذات لغيرها ونفى تركيبها ، ونفى التحيز ، ونفى الاتحاد ، ونفى الطول ، ونفى الجهة ، ونفى المخالفة للحوادث ، ونفى اللذة والالام ، وهى صفات ثمان للسلوب (٦٧٨) . وتظهر على انها خامس وصف في التنزيه بعد نفى المشاركة والجسمية وال طول والاتحاد وقيام الحوادث بالذات (٦٧٩) . كما تظهر على انها سابع وصف في التنزيهات بعد نفى الجهة والمكان ونفى الجسمية ونفى الجوهر والعرض ونفى الزمان ونفى الاتحاد وال طول ونفى قيام الحوادث بذاته (٦٨٠) . وتنفى الكيفية بعد اثبات الوجدانية والقدم وظهور الصفات السبع ثم نفى العرض والجسم والجوهر والصور والحد والعد والتبعيض والتجزئ والتركيب والتناهي والماهية . والكيفية هى اللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وغيرها من صفات الاجسام وتوابع المزاج والتركيب (٦٨١) .

ثم انتقل الموضوع مما يستحيل على الله وصفات التنزيه الى ما يجب لله وصفات التشبيه أى من صفات السلوب الى صفات الثبوت فظهر موضوع الرؤية في آخر التوحيد بعد اثبات الوجدانية ، الصفات السبع ، قبل الانتقال الى العدل (٦٨٢) . وتظهر بعد جميع أبواب التوحيد وقبل العدل (٦٨٣) . وقد تظهر بعد الصفات السبع وقبل الوجدانية

(٦٧٧) المسائل ص ٣٧١ — ٣٧٣ .

(٦٧٨) المحصل ص ١١٥ — ١١٦ .

(٦٧٩) طوابع الانوار ص ١٦٢ .

(٦٨٠) المواقف ص ٢٢٧ — ٢٢٨ .

(٦٨١) النسفية ص ٦٤ .

(٢٨٢) نهاية الاقدام ص ٣٥٦ — ٣٦٩ .

(٦٨٣) النسفية ص ٩١ — ٩٦ ، طوابع الانوار ص ١٨٥ — ١٨٨ ،

العضدية ج ٢ ، ص ١٦٦ — ١٦٧ .

وبعدها يأتي العدل (٦٨٤) . ويظهر نفى الالوان والطعوم والروائح ليس مع نفى الرؤية ولكن لانها صفات لا مبرر لها في حين أن الصفات السبع لها ما يبررها وهو اثبات الكمال في الذات أو في الصفات أو في الاعمال (٦٨٥) . وقد تظهر الرؤية في معرض الحديث عن صفة السمع ، وهى الصفة الثانية من الرباعى (السمع — البصر — الكلام — الارادة) والخامسة من السباعى (العلم — القدرة — الحياة — السمع — البصر — الكلام — الارادة) (٦٨٦) .

وقد تذكر الرؤية عند المتقدمين في مسألة مستقلة ليس فقط في التوحيد بل أيضا في العدل ثم يعقد لها فصل خاص مستقل في النهاية (٦٨٧) . وترتبط الرؤية بالعدل وذلك لان نفى الرؤية مبدأ وليس عادة حتى لا يطعن في العدل . فلماذا يمنع الله نفسه عن البعض ويكشف عن نفسه للبعض الآخر ؟ (٦٨٨) . وقد لا تذكر الرؤية مطلقا في بعض المؤلفات المتقدمة ، ويحل انعمل في الجواز محل الرؤية في العقائد المتأخرة عند اكتمال البناء النظرى للصفات في احكام العقل الثلاثة (٦٨٩) . ولما تحول مبحث العدل كله عند المتأخرين الى مبحث التوحيد فيها يجوز على الله في احكام العقل الثلاثة انتقل موضوع الرؤية من العدل الى التوحيد من جديد (٦٩٠) . فدخل فيها يجوز على الله سواء في الصفات أو في الاعمال (٦٩١) . وبالتالي تعزل

(٦٨٤) المسائل ص ٣٧١ — ٣٧٣ .

(٦٨٥) التمهيد ، الاصول ، السنوسية ، الكفاية ، العقيدة ، الباجورى ، كتاب التوحيد ، الرسالة ، الجامع ، القطر .

(٦٨٦) أصول الدين ص ٧٨ — ٧٩ ، الارشاد ص ١٨٥ — ١٨٦ .

(٦٨٧) أصول الدين ص ٩٨ — ١٠٢ .

(٦٨٨) الانصاف ص ٤٧ — ٤٨ ، ص ١٧٦ — ١٨٣ .

(٦٨٩) المغنى ج ٤ ، ص ٤٧ ، ص ٤٢ ، ص ١١٥ .

(٦٩٠) النظامية ص ٢٥ — ٢٨ ، الارشاد ص ١٦٦ — ١٨٦ .

(٦٩١) غاية المرام ص ١٥٩ — ١٧٨ ، الارشاد ص ١٨٦ ، المواقف ص ٢٩٩ — ٣١٠ ، الجوهرة ص ١٢ ، الخريدة ص ٤٥ — ٤٦ ، الوسيلة ص ٤٥ : الحصون ص ٣٠ — ٤١ ، التحقيق التام ص ٩٧ — ١٠٦ .

الرؤية ضمن أحكام الجواز (٦٩٢) . وبالتالي يرجع الفضل للمتأخرين في نقلها من الاستحالة والوجوب كما هو الحال عند المتقدمين الى الجواز أو الإمكان أى انها مسألة فرعية لا تخص جوهر الذات وصفاتها ، ليست في لب التوحيد . وقد يترك الجواز عامة دون اعطاء مثل الرؤية مما يدل على تناقض أهميتها تبعاً لاختلاف الظروف والدوافع (٦٩٣) . وقد تأتى في آخر مبحث الذات والصفات معاً (٦٩٤) .

وقد أعدنا نحن نقل الرؤية من حكم الجواز الى حكم الاستحالة كما نقلنا العدل من حكم الجواز الى حكم الوجوب . فالرؤية مستحيلة ، وكان بالفعل انسب وصف توضع فيه استحالة الرؤية هو القيام بالنفس لأن الرؤية تتطلب المحل ، والقيام بالنفس ينفى المحل . وهى ليست من الاصول ، ويمكن استغناء التوحيد عنها كأحد مكوناته . فنفى الرؤية في النهاية من الاوصاف السلبية ومن صفات التنزيه أى أنها من تحديدات النفس .

وهناك ثلاثة مواقف في موضوع الرؤية . الأول اثبات الرؤية الموضوعية أما مع المقابلة أو بلا كيف ، وهما موقفا التجسيم والتشبيه ، والثانى اثبات الرؤية الذاتية طبقاً لحالات الأفراد وقواهم النظرية والعملية ، والثالث نفي الرؤية الموضوعية كلية وهو موقف التنزيه (٦٩٥) . وكل موقف يعتمد على حجج عقلية وعقلية ولكن الغالب هى الحجج النقلية مما يدل على أن موضوع الرؤية سمى خالص وبالتالي يجب استبعاده من موضوع العلم طبقاً لنظرية العلم التى تكون فيها الحجج النقلية ظنية

(٦٩٢) النظامية ص ٢٥ .

(٦٩٣) السنوسية ص ٣ ، ص ٥ .

(٦٩٤) النفسية ص ٩١ — ٩٦ .

(٦٩٥) شرح الاصول الخمسة ص ٢٧٦ — ٢٧٧ . ويستوى الجسم وأهل السنة ، الكرامية والحنابلة في ذلك . فطبقاً لأهل السنة يصح الله أن يرى . والكرامية والحنابلة أطبقوا على أنه لو لم يكن جسماً وفى مكان لا تمتنع رؤيته . المعالم ص ٥٩ .

خالصة (٦٩٦) . لا تثبت الرؤية سمعا محسب ، فالعقل أساس النقل وبالتالي يظل الموضوع كله ظنيا ولا يتحول الى موضوع يقينى الا بحكم العقل (٦٩٧) . بل ان اثباتها في الدنيا شرعا عليه خلاف وبالتالي ينتفى عنها الاجماع الشرعى والاجماع نفسه يحتاج الى اثبات صحة تفسيره وباطال آخر . الاجماع ذاته خاضع للتفسير والفهم ، متغير وخاضع لتطور فهم اللغة ومتغير بتغير الظروف وباجتهاد كل جيل ، ويمكن خرقه باجماع آخر او باجتهاد . لا يثبت الاجماع الا امورا عملية وليست امورا نظرية . والدليل النقلى حتى ولو كان اجماعا متواترا لا يقطع في مسألة نظرية اصولية (٦٩٨) . ومهما كان العقل قادرا على ايراد حجج فانه لا يستطيع في امر متعال كهذا باعتراف الاصوليين (٦٩٩) ، فليس امامهم الا السمع ، والسمع ليس حجة عقلية بل ظنية . ولما كانت الرؤية لا تثبت الا سمعا ، والالهيات تقوم على العقل كان موضوع الرؤية خاصة الرؤية في الآخرة اقرب الى السمعية وادخل في المعاد خارج نظرية

(٦٩٦) انظر ايضا الفصل الثالث ، نظرية العلم — ثامنا ، مناهج الأدلة ، الفرق ص ٣٣٥ — ٣٣٦ ، الابانة ص ١٠ — ١٣ ، الانصاف ص ٤٧ — ٤٨ ، ص ١٧٦ — ١٩٣ .

(٦٩٧) انظر الفصل الثامن عن العقل والنقل .

(٦٩٨) لا يمكن ادعاء الاجماع لقول عائشة « لو وقف شعري مما قلت ثلاثا من زعم ان محمدا رأى ربه فقد أعظم الغيبة ثم قلت « وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحى باذنه ما يشاء » (٤٢ : ٥١) ، شرح الاصول الخمسة ص ٢٦٧ — ٢٦٨ .

(٦٩٩) الاجماع من اهل السنة على جوازها في الدنيا والآخرة عقلا وواقعة وثابتة في العقلى سمعا . وكيف يثبت في الآخرة شيء عقلا ؟ فذلك ضد نسق العلم في التمييز بين الالهيات (العقلية) والسمعية . « واعلم ان هذه المسألة سمعية . وجوب الرؤية فلاشك في كونها سمعية . واما جواز الرؤية فالمسلك العقلى ما ذكرناه . وقد وردت عليه تلك الاشكالات ولم تسكن النفس في جوابها كل السكون ولا تحركت الافكار العقلية الى التقصى عنها كل الحركة فالاولى بنا ان نجعل الجواز ايضا مسألة سمعية « نهاية الاقدام ص ٣٦٩ ، النظامية ص ٢٧ — ٢٨ .

الذات والصفات والافعال التى تقوم على احكام العقل الثلاثة . فالموضوع متعال وحجته ظنية وبالتالي فهو خارج الالهيات والعقليات طبقا لمقاييس القدماء . ولا يصبح موضوعا لعلم اصول الدين الا اذا كان موضوعا عينيا من خلال التجربة الانسانية الخاضعة لتحليل العقل . وقد تكون فى نهاية الامر مسألة معرفية خالصة ، رؤية المعانى وادراكها وبالتالي فهى جزء من نظرية العلم (٧٠٠) .

(١) هل يمكن اثبات الرؤية الموضوعية ؟ وتعنى الرؤية حينئذ رؤية الله بالعين كرؤيتها للاشياء مع المقابلة وبشرط الضوء والاشعة واللامسة والجهة والملاقاة والمداخلة . فاذا كانت الرؤية من جهة الفوق فذلك لان الفوق اشرف من التحت ، والرؤية من عل تكشف اكثر من الرؤية من أسفل ، أكثر شمولاً واتساعاً واكتمالاً من الرؤية الجزئية الحسية الجانبية . الاولى رؤية العقل والثانية رؤية الحس (٧٠١) . وقد تكون هذه الرؤية وما يصاحبها من حركات الملاحظة والمعانقة والمجالسة واللامسة تعبيراً

(٧٠٠) شرح الاصول الخمسة ص ٢٣٣ .

(٧٠١) جوزت الكرامية الرؤية بالمواجهة لكون الله فى الجهة والمكان ، التحقيق التام ص ٩٧ — ٩٨ ، وجوزوا الرؤية من جهة فوق دون سائر الجهات ، الملل ج ٢ ، ص ٢٠ ، النسفية ص ٩١ — ٩٦ ، المواقف ص ٣١٠ ، وتقول كل المجسمة الا نفرا يسيرا باثبات الرؤية وقد يثبتها من لا يقول بالتجسيم ، مقالات ج ١ ، ص ٢٦٥ ، والرؤية بالمقابلة والاتصال والسمع عند المشبهة والكرامية طوالع الانوار ص ١٨٥ ، وجوز هشام بن الحكم وغيره من المجسمة رؤيته فى الحقيقة وانه يلمس . المغنى ج ٤ ، ص ١٣٩ — ١٤٠ ، وقد جوز المشبهة والكرامية الرؤية لان الله فى الجهة ، المحصل ص ١٣٧ — ١٣٨ ، كما جوز بعض مشبهة المرجفة رؤية الله بالابصار فى الدنيا ولا ينكر أحدهم ان يكون بعض من يلقي فى الطرقات ، مقالات ج ١ ، ص ٢١٤ ، وأجاز البعض الآخر الطول فى الاجسام . وأصحاب الطول اذا رأوا انسانا يستحسنونه لم يدروا لعل الهمم فيه ! وعند نصر وكهمش تجوز رؤيته فى الدنيا ومضافته وملامسته ومزاورته للناس . والمخلصون يعانقونه فى الدنيا والآخرة اذا ارادوا ذلك . وعند أصحاب الهجوى تجوز رؤيته فى الدنيا ، يزورونه ويزورهم ، الملل ج ٢ ، ص ٦ ، مقالات ج ١ ، ص ٢٦٣ .

عن كبت جنسى وحرمان دنيوى او عجز فعلى . فالصوفى محروم جنسيا فيتخيل أنه يعانق الحور العين ، ومحروم دنيويا فيتوهم أنه يأكل من ثمار الجنة ، وعاجز عن محاربة الظلم فيتصور محاربة الشيطان ، الشر المجسم . والمضطهد قد ضاع منه الله ، واهتزت من تحت أقدامه الأرض فيتوهم أنه ممسك به معانقا إياه ، وأنه وحده المدافع عنه ضد الظلم ، أو أنه يعانق الزعيم الشهيد ويتشبث به ويتمسك بمبادئه . أما جواز الرؤية دون اشتراط الجسمية فانه تحصيل حاصل ، فلا رؤية حسية عينية في الخارج لشيء موجود في الخارج الا اذا كان جسما . ولا يمكن قياس الله على الملائكة في جواز رؤيتهم دون أن تكون أجساما فאלله ليس من جنس الملائكة ، كما أن الملائكة يمكن للبعض رؤيتها كما تروى الاخبار والآثار والتجارب الروحية للاولياء والصوفية . كما يستحيل اثبات الرؤية بلا كيف لان الرؤية لا تكون الا كيفا ، كمن يقوم بخطوة الى الامام وخطوة الى الخلف أو من يثبت قضية ثم ينفيها والموضوع واحد . لا يمكن أن تتم الرؤية بعين البصر الا بالملاقاة وبالشعاع (٧٠٢) .

(٧٠٢) يتفق أهل السنة وأصحاب الحديث مع الكرامية على جواز الرؤية عقلا ووقوعها شرعا . فهي جائزة في العقل واجبة في النقل ، النهاية ص ١٥٩ ، النسفية ص ٩١ — ٩٢ . ولكنهم يختلفون في الكيفية . فالرؤية عند أهل السنة تتم من غير مواجهة والكرامية يجعلون المواجهة أمام الموضوع ومقابلا له وهو ما تعنيه المعتزلة أيضا وبيئت استحالته فنفت الرؤية ، المواقف ص ٣١٠ ، الانصاف ص ١٧٦ ، جوز الاشاعرة والسلف الصالح الرؤية بعينى رؤوسهم فالرؤية ادراك وانكشاف في البصر تحدث بفتح العين دون أن يتطلب ذلك بالضرورة شعاع خارج أو داخل أو ملاقاتة . فكل موجود يمكن رؤيته حتى الاعراض ، الدوائى ج ٢ ، ص ١٦٦ — ١٨١ ، أثبت أهل السنة والجماعة الرؤية بالابصار بلا تشبيه ولا تعطيل ، الفرق ص ٣١٣ ، لم يجوز أحد من أهل القبلة الابصار بالاشعة أو انطباع شبح أو تمثيل حاسة لان الرؤية ادراك وراء العلم أو علم مخصوص ، النهاية ص ٣٥٦ — ٣٥٧ ، وعند طائفة من الحشوية وأصحاب الحديث أنه يرى بالابصار ويدرك بها ، المغنى ج ٤ ، ص ١٣٩ — ١٤٠ ، ويثبتها أصحاب عبد الله بن سعيد القطان مع أهل السنة ، مقالات ج ١ ، ص ٣٢٥ ، وعند زهير الاثرى يرى الله بالابصار بلا كيف ، مقالات ج ١ ، ص ٣٢٦ ، وقد جوز

والحقيقة أن الأدلة النقلية لا تثبت الرؤية بقدر ما تنفيها (٧.٣) .
 فسؤال موسى « رب أرني » لا يدل على إمكان الرؤية لأن العاقل لا يطلب
 المحال لأن السؤال قد يكون طلبا للمحال بغية التعليم . سؤال موسى
 إذن لا يعنى الامكان بل يهدف الى رد الانسان الى حدوده الطبيعية مانعا
 له من اى اغتراب فى العالم تاركا رؤية الاشياء الى رؤية وهمية مشخصة
 للمعانى . كما أن الرؤية هنا تعنى البيان والاظهار والكشف ولا تعنى
 الرؤية بالعين . وكلمة « لن » للتأيد وليس للتوقيت ، للتأيد وليس
 للتأكيد . ولماذا لا يكون النفى للمستقبل ؟ وكيف لا يدل على منع الجواز
 ويدل على منع وقوع الجائز اذ أن معنى الجائز أنه لم يكن واقعا ؟ وتعنى
 الاجابة بالنفى الاستحالة لا الجواز . وهى آية مطلقة يرى الاشاعرة

سفيان بن سحبان وغيره من المرجئة الرؤية بالبصر على خلاف الرؤية
 المعقولة فى المشاهد ، المغنى ج ٤ ، ص ١٣٩ — ١٤٠ ، والخلاف مع
 الجسمة والشعرية ، شرح الاصول الخمسة ص ٢٣٢ — ٢٣٣ ، وعند
 الاشعرى هى رؤية على الاطلاق بالعين وبالقلب على السواء ،
 الابانة ص ١٥ — ١٧ ، انظر أيضا ، التحقيق ص ٩٧ — ١٠٢ . المسائل
 ص ٣٧١ — ٣٧٢ ، الانصاف ص ١٧٦ — ١٩٣ ، بحر الكلام ص ٢٧ —
 ٢٩ ، المحصل ص ١٣٨ — ١٣٩ ، الابانة ص ١٣ — ١٥ ، النهاية
 ص ٣٦٧ — ٣٦٩ الارشاد ص ١٨٢ — ١٨٣ .

(٧.٣) اقوى الأدلة السمعية قصة موسى التى يعتمد عليها اعتمادا
 كليا الواردة فى سورة الاعراف « ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه قال
 رب أرني انظر اليك قال لن ترانى ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه
 فسوف ترانى ، فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا ، وخر موسى سقما
 فلما افاق قال سبعا تك تبت اليك ، وانا أول المؤمنين » (٧ : ١٤٣) ،
 ومرة أخرى « يسألك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا
 موسى اكبر من ذلك فقالوا أرنا الله جهرة فأخذتهم الصاعقة بظلمهم ، ثم
 اتخذوا الصجل من بعد ما جاءتهم البينات فعفونا عن ذلك وآتيناه موسى
 سلطانا مبينا » (٤ : ١٥٣) ، ومرة ثالثة « واذا قلتم يا موسى لن نؤمن
 لك حتى ترى الله جهرة فأخذتكم الصاعقة وأنتم تنظرون » (٢ : ٥٥) ،
 انظر تطيل القصة كحجة فى الغاية ص ١٧٠ — ١٧٦ ، التفتازانى
 ص ٩١ — ٩٤ ، المواظف ص ٢٩٩ — ٣٠٠ ، الاصول ص ٩٩ — ١٠١ ،
 الارشاد ص ١٨١ — ١٨٥ ، التحقيق ص ٩٨ — ١٠٠ ، ص ١٠٤ —
 ١٠٧ ، النهاية ص ٣٦٣ — ٣٦٩ .

لها لا تمنح من الخصوص في بعض الاوقات في حين أن الحكم العام في كل الاوقات ، والاستثناء لا يكون قاعدة . ولا يقاس ذلك على أن اليهود لن يتمنوا الموت لأن الموت واقع والرؤية ليست كذلك . ولا معنى لاستقرار في المكان اثبات الرؤية نظرا لاستقرار الجبل بل . معنى العود الى العالم وأن من يريد رؤية الله الثابت العظيم الشامخ الجليل غير الجبل آية منه او يكون استقرار الجبل محالا لانه متحرك اما بدوران الارض او بدكته وبالتالي تعليق الرؤية على شرط محال فتكون محالة . ثم ان موسى قد تاب عن سؤاله يقول « تبت اليك » والتوبة لا تكون الا من الذنب وهو طلب رؤية الله . كما أن اليهود « أخذتهم الساعة » جزاء على طلب الرؤية ، وكان اليهود هم الذين استدرجوا موسى للطلب ، وموسى رغبة في ايمانهم وجه الطلب بدوره الى الله دون أن يعين أو يفكر فيه ، كما طلب مائدة من السماء من قبل فنزلت لهم . فالرؤية هنا ليست معجزة أو آية أو دليلا بل استحالة وذنوب وطلب من وعى مجسم مشبه وشعور مادي قاصر عن التنزيه وادراك المعاني المستقلة . فهو سؤال القوم عنى لسان موسى وليس سؤال موسى . موسى مجرد مبلغ حتى لا تأتي الاجابة من السلطة مباشرة وليس من موسى حتى يخف الاعتراض وتزداد درجة القبول وحتى يثبت لهم بالتجربة استحالة الرؤية بدخول طرف ثالث وليس مجرد بسؤال واجابة بين طرفين . وقد تخيل القدماء احتمالات اربعة لموسى . الاول هو السؤال عنها بعد العلم بجوازها وهذا تحصيل حاصل . فمن أين يأتيه العلم قبل السؤال ؟ ولا يمكن السؤال الا عن مجهول . والثاني هو السؤال عنها مع العلم باستحالتها وهو ايضا تحصيل حاصل فمن أين يأتيه العلم بالاستحالة ؟ واذا كان يعلم بالجواز او الاستحالة فلم السؤال عنه ؟ والثالث هو السؤال عنها وهو شك فيها كما شك ابراهيم ، ويريد موسى اجابة كى يطمئن قلبه ، وهو احتمال وارد ، وكانت الاجابة بالاستحالة . والاحتمال الرابع هو السؤال عنها وهو ذاهل العقل لا يفهم شيئا وهو متأزم من تعنت قومه . وهذا هو الاغتراب في صورة التجربة الدينية عند موسى وقومه فكانت الاجابة تصحيح الاغتراب . لم يشأ موسى أن يرد الاغتراب بنفسه حتى يأتي التصحيح من الرب أقوى وافعل . بالاضافة الى أن موسى نفسه كان مقتربا صوفيا

متأزما يود رؤية الله تعويضا له عن مآسى قومه وعصيانهم له (٧٠٤) .
كما أن قصة موسى في مراحل الوحي السابقة وفي ظرف تاريخي خاص
لشعب معين ، في مرحلة اليهودية والشخصية اليهودية والوعى الحسى
اليهودى الذى يطلب الرؤية الحسية والاله الحسى والنعيم الحسى والبرهان
الحسى . وهى تورد في مورد التهكم عليهم في اطار تطور مراحل الوحي
ولكن في نهاية الوحي وبعد اكتماله لا يعود الموضوع مطروحا . فإلله لم
يعد شخصه بل كلامه ، وكلامه لا يرى بل يسمع ويطبق كنظام للعالم .

، وهناك حجج عقلية أخرى بعيدة وغير مباشرة تتحدث عن الرؤية
في الآخرة لا في الدنيا . وهى لغة مجازية صرفة تعنى الرؤية فيها الرحمة

(٧٠٤) عند أبى على وأبى هاشم سؤال قوم موسى له يثبت الاستحالة .
وعند أبى على لاظهار علم من أعلام الآخرة استغناء عن النظر
والاستدلال والشك مثل شك إبراهيم ، المغنى ج ٤ ، ص ٢١٧ — ٢٢٠ ،
وعند أبى الهذيل يمكن أن يكون السؤال للتعليم والدرس وإعادة وضع
الشعور في اتجاهه الصحيح نحو موقفه الشرعى في العالم . والرؤية
هنا بمعنى العلم . وعند القاضي عبد الجبار هو سؤال من قوم
موسى وليس من موسى ، الشرح ص ٢٦٢ — ٢٦٥ . انظر أيضا التنبيه ص
٦٠ — ٦١ ، المعالم ص ٦١ — ٦٤ . وعند العلاف والجبائى وأكثر
البصريين سؤال موسى ليس سؤالا بل تجاوز إلى العلم الضرورى ،
وأطلاق المألوف على اللازم شائع ، وأن الجواب « لن ترانى » تأكيد
على النفى واجابة على السؤال . وعند الكعبى والبغداديين أن السؤال
عن يوم القيامة أو عن علامة من علاماتها وحذف المضاف أمام المضاف
إليه ممكن لغويا مثل ، واسأل القرية . ويرى الجاحظ أن سؤال موسى
بسبب قومه ليمنع فيعلم قومه امتناعه بطريقة الاولى . وقد سأل موسى
وهو يعلم الاستحالة ليتأكد دليل العقل مع دليل السمع ومثل سؤال إبراهيم
« رب أرنى كيف تحيى الموتى » . قال أو لم تؤمن ؟ قال بلى ولكن ليطمئن
قلبي » ، وقد يدل السؤال على عدم علم موسى بالاستحالة ثم علم بعد
السؤال أن الرؤية ليست شرطا للتوحيد ، وأن السؤال صفر من
صفائر الانبياء . وتعليق الرؤية على استقرار الجبل ساكنا أو متحركا
يمنع الرؤية فالحركة لا تسكن والسكون لا يتحرك . والقصد عدم
وقوعها وليس اثبات الامكان . المواقف ص ٢٩٩ — ٣٠٢ . وهى ليست
حالة خاصة لموسى بل حكم عام ، الاقتصاد ص ٣٩ — ٤٠ .

والثواب (٧.٥) . وأى تأويل آخر يحتاج الى اثبات بدليل أو قرينة (٧.٦) .
 أما الاحاديث فانها روايات يمكن الشك في صحة سندها كما يمكن تأويل
 منها . معظمها اخبار آحاد معارضة بغيرها ، توجب التشبيه وتعارض
 الحسى . وهى تورد في مورد التهكم عليهم في اطار تطور مراحل الوحي .
 ومجرى العادات . كما انها تتضمن الجبر بالاضافة الى التشبيه وبالتالى
 تعارض مبدأى التوحيد والعدل . روايتها من فرق المعارضة أو من جماعات
 الاضطهاد (الخوارج ، الشيعة) من أجل تقريب الله لصفوفها في مواجهة
 تمثل السلطة القائمة لله وتمثيلها له ، وبالتالى يكون القصد منها نزع
 السلاح من أيدي الخصوم ، ودخول الرؤية في معارك السلطة
 والمعارضة (٧.٧) . تقع الادلة النقلية كلها اذن في معارك تفسير النصوص .

(٧.٥) مثلا « كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون » مجرد تشبيه ، والرؤية
 فرع للتشبيه ، وبالتالى تفسر كما تفسر آيات التشبيه حرصا على
 التنزيه بمعنى المنع من الرحمة والثواب ، المغنى ج ٤ ، ص ٢٢٠ — ٢٢٢ ،
 الشرح ص ٢٦٧ ، وايضا « وجوه يومئذ ناضرة ، الى ربها ناظرة »
 (٧٥ : ٢٢) والنظر هنا لا يعنى الرؤية بمعنى تقليب الحدقة أمام جسم
 مضيء بل منتظرة الثواب والرحمة ، وكذلك « الذين يظنون انهم ملاقوا
 ربهم وانهم اليه راجعون » (٢ : ٤٦) ، فاللقاء لا يوجب الرؤية ضرورة
 بل قد يعنى الحضور واللقاء المعنوى . المعالم ص ٦١ — ٦٤ ، التنبيه
 ص ٦٠ — ٦١ . قد يعنى اللقاء تحقيق الهدف والغاية والوصول الى
 المنتهى والمصير مثل الذى يلاقى حتفه . وقد يعنى الثواب والمكافاة .
 وقد يحدث لقاء مع رؤية وقد تقع رؤية دون لقاء . لقاء الفكر مع آخر
 قد يتم دون رؤية ، وقد تحدث رؤية فرد لآخر دون أن يتم لقاء بينهما .
 وما أكثر ما نرى دون أن نلقى ، وما أكثر ما نلقى دون أن نرى . الشرح
 ص ٢٦٥ — ٢٦٧ .

(٧.٦) مثلا « للذين احسنوا الحسنى وزيادة » (١٠ : ٢٦) فالزيادة
 كرؤية تأويل لا دليل عليه يقسم على اثبات الابد لانه اثبات للوجه . ولا يجوز
 التأويل نقلا فهذا عود الى النقل ، والتأويل العقلى يقوم على قواعد لغوية
 او دلائل عقلية او قرائن حسية . المعالم ص ٦١ — ٦٤ .

(٧.٧) يروى أن الصحابة سألوا الرسول : هل نرى ربنا ؟ قال نعم ،
 سترونه كما يرى القمر ليلة البدر ليس دونه سحب وكما ترى الشمس
 ليس دونها سحب ، وهذا التشبيه يعنى اللقاء وليست الرؤية ،
 الانصاف ص ١٨١ — ١٨٢ .

ولا يكون الحل هو حل التعارض بين النصوص بل ارجاعها الى مواقفها الاجتماعية والسياسية واستخداماتها في معارك السلطة والمعارضة . وما اسهل الاعتقاد على الدليل الشرعى في مجتمع الشرع فيه سلطة وعلى النقل والرواية واهل السنة هم الرواة ، والفرق هم اهل الاهواء الذين لا تقبل رواياتهم ولا شهاداتهم ، وعلى الاجماع على لذة النظر وهم اهل السنة والجماعة ، والفرق اهل الكفر والضلال ، وعلى قرائن احوال الرسول ، وكلهم الى رسول الله منتسب ، وعلى قول الصحابي وهو صاحب السلطة وقريب السلطان مع أن قوله ليس مصدرا للتشريع والاولى الا يكون مصدرا للعقيدة (٧٠٨) . والحقيقة أن آيات الرؤية في اضل الوحي لا تشير الا الى رؤية الاشياء الحسية أو رؤية ظواهر الطبيعة كآيات لله ، وتبين حدود الرؤية الانسانية وخداع الحواس وأن الله لا يكون موضوعا للرؤية بل هو شرط الرؤية للاشياء . فهو ذات وليس موضوعا ، شرط وليس مشروطا ، يرى ولا يرى (٧٠٩) .

(٧٠٨) يرى الملطى الشافعى أن النصوص تثبت الرؤية والكلام وتنفيها في نفس الوقت في الدنيا والآخرة ، التنبيه ص ٦٠ — ٦١ ، أما حديث النزول « ينزل الله الى السماء الدنيا كل ليلة جمعة ويقول هل من تائب فأتوب عليه ؟ هل من مستغفر فأغفر له ؟ هل من داع فأجيب له ؟ » فانه معارض بأخبار أخرى . والنزول لا يعنى الرؤية بل تعنى درجة القرب . الارشاد ص ١٦١ — ١٦٢ ، كما اختلف الصحابة في رؤية الرسول ليلة الاسراء . والاختلاف لا يدل على الاثبات أكثر مما يدل على النفي . وهناك تفسير عائشة لليلة كلها بما فيها الرؤية على أنها مجرد شعور بالقلب وليس حركة في المكان . كما أن حديث « أسألك لذة النظر اليك » أخبر آحاد ومعارض بغيرها وتوجب التشبيه المغنى ج ٤ ، ص ٢٣٢ — ٢٣٣ ، وأيضا « اللهم أسأل النظر الى وجهك والشوق الى لقاءك من غير ضر أو مضر ولا فتنة مضلة » وهى رواية آحاد أيضا معارضة بغيرها ، تؤول مجازا ، وهى اقل من اصل الوحي في القرآن كمصدر أول . الانصاف ص ٢٨١ ، التفتازانى ص ٩٤ — ٩٦ ، الانتصار ص ١٣٣ — ١٣٤ .

(٧٠٩) ذكر فعل « رأى » ومشتقاته في القرآن ٣١٠ مرات منها أربع مرات فقط في قصة موسى وهى الحجة النقلية الوحيدة والتي تدل على طلب المستحيل ومثل « لو أنزلنا علينا الملائكة أو نرى ربنا » (٢٥ : ٢١) .

أما الحجج العقلية فمنها حجج جدلية ، مثلا : إذا كان الله يجمل

أما باقى الاستعمالات فان موضوع الرؤية اما الظواهر الطبيعية مثل الشمس والقمر والكوكب والزرع والرياح والماء والهواء والنار والمنى والحرث والجبل والماء والفلك والظل والسحاب والارض والليل والنهار او رؤية اصناف من الناس في اغلبهم من الكافرين والمنافقين والمشركين والظالمين والذين ضلوا ونهوا عن النجوى وجادلوا ويخوضون في آيات الله والذين في قلوبهم مرضى أو الذى كفر واتخذ الله هواه والذى تولى والذى ينهى عبدا اذا صلى . الخ . وقد تكون الرؤية للعذاب والنار والبأس أو للاصنام مثل اللات والعزى . وقد تكون الرؤية للنعيم والبرهن والعمل الصالح والوعد والآيات . وتكون الرؤية لانفعال الله وخلقه وآثاره وليس لذاته والى لا يراها الانسان والى تبدؤها الآيات بالاستفهام المثبت « أفرايت » ، « أرايتكم » أو المنفى « ألم تر » للعظة والعبرة . ويكون الله أحيانا هو شرط الرؤية أى أنه هو الذى يمكن منها مثل « وعصيتم من بعد ما أراكم ما تحبون » (٣ : ١٥٢) ، « ولو أراكم كثيرا لفشلتم » (٨ : ٤٣) ، « فأراه الآية الكبرى » (٧٩ : ٢٠) ، « ولو نشاء لاريناكم » (٤٧ : ٣٠) ، « ولقد أريناه آياتنا كلها » (٢٠ : ٥٦) ، (حوالى ٤٠ مرة بهذا المعنى) فالله ليس هو الرائي فقط أى أنه ذات وليس موضوعا . « ألم يعلم بأن الله يرى » (٩٦ : ١٤) ، « الذى يراك حين تقوم » (٢٦ : ٢١٨) « أيحسب أن لم يره أحد » (٩٠ : ٧) ، بل هو شرط للرؤية . وقد أخطأ فرعون عندما أراد جعل نفسه مكان الله بقوله « ما أريكم ألا ما أرى » (٤٠ : ٢٩) ، وكثيرا ما تكون الرؤية خادعة « انا لنراك فى ضلال مبين » (٧ : ٦٠) ، « انا لنراك فى سفاهة » (٧ : ٦٦) ، « ما نراك الا بشرا مثلنا » (١١ : ٢٧) ، « وما نراك اتبعك الا الذين هم اراذلنا » (١١ : ٢٧) ، « انا لنراك فينا ضعيفا » (١١ : ٩١) ، والرؤية محدودة فلما ينظر الانسان ولا يبصر « وتراهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون » (٧ : ١٩٨) ، أو لا يرى شيئا على الإطلاق : « خلق السموات بغير عمد ترونها » (٣١ : ١٠) ، « وأنزل جنودا لم تروها » (٩ : ٢٦) ، ٩ : ٤٠ ، ٣٣ : ٩) ، والرؤية مرتبطة بالحالة النفسية ، « فاذا جاء الخوف رأيتهم ينظرون اليك » (٣٣ : ١٩) . كما أنها بالنسبة الى رؤية الله قد تكون وهما « انهم يرونه بعيدا ونراه قريبا » (٧٠ : ٧) ، « أعنده علم الغيب فهو يرى » (٥٣ : ٣٥) ، فالرؤية ذاتية فردية تختلف باختلاف وضع الشعور « افتمارونه على ما يرى » (٥٣ : ١٢) ، ولا تؤدى الرؤية الى الفعل نظرا للمسافة بين النظر والعمل « وان يروا كل آية لا يؤمنوا بها » (٦ : ٢٥ : ١٤٦) ، « وان يروا سبيل الرشدا لا يتخذوه سبيلا » (٧ : ١٤٦) ، « وان يروا سبيل الفى يتخذوه سبيلا » (٧ : ١٤٦) . فأيمن هذا كله من رؤية الله كذات أو كموضوع ؟

الاشياء لنا مرئية فليس من المعقول ألا يكون هو مرئيا من نفسه أو منا (٧١).
وتعتمد الحجة على أن الله شرط الرؤية كما يبدو ذلك من بعض الآيات .
والحقيقة أن هذه الحجة تخلط بين الذات والموضوع . فالله ذات رائية
ولبس موضوعا مرئيا ، ويتعامل مع ذات رائية ، يمكننا اياها من الرؤية
فلا يتحول الى موضوع لرؤيتها . كما انها ليست الرؤية الغالبة . فالغالب
إذا نرى الاشياء بأنفسنا . والله ليس موضوعا منقسما على نفسه مرة
ذاتا ومرة موضوعا . وقد تصاغ هذه الحجة الاولى بطريقة أخرى فيقال :
إذا كان البارى راء لذاته وجب أن يراه غيره ، وهذا في الحقيقة تصور
للقسمة في الله وتحويله الى ذات وموضوع ، والله لا قسمة فيه . كما
أن رؤية الذات لذاتها لا تعنى بالضرورة رؤية الغير لها . فالانسان
لا يرى ذاته ولا ذات غيره ، فالاولى ألا يرى ذات الله . الذات الخالصة
لا ترى الا من خلال الجسم والله لا جسم له . والله ليس راء لذاته لأن
ذاك يحتاج الى أن ينقسم الى ذات وموضوع كما قال الحكماء عقل وعقل
ومعتول . على أقصى تقدير يمكن رؤية ذات لذات أخرى عن طريق الفوص
و. شعور الآخر كما هو الحال بين الصديقين أو الحبيين أو بين الصوفي
والله . ولكن الرؤية في هذه الحالة عن طريق الاتحاد وليس عن طريق
المقابلة ، كما انها ليست رؤية بصرية بل اتحاد بالشعور . وقد تصاغ
الحجة على نحو ثالث فيقال : إذا كان الله راء لغيره فيجب أن يرى
نفسه : والحقيقة أن رؤية الذات للغير لا تعنى بالضرورة رؤية الغير
للذات . وحتى إذا كان الله راء لنفسه فانه لا يمكن للغير أن يراه إذ أن
الشعور الجسمى غير قادر على رؤية الشعور الخالص نظرا لاختلاف
مستويات الخالص . وهى في النهاية حجة قائمة على التمثيل . وهى مجرد
افتراض نظرى راجع الى عمليات الشعور . فتصور الله راء للاشياء
ولنفسه تشخيص لعمليات التأليه . واعطاء المؤله القدرة على أن يرىنا
الانبياء تفخيم وتعظيم . والقياس باطل « ما دام الله راء للاشياء فالاولى
أن يكون موضوعا للرؤية » لأن الذات لا تتحول الى موضوع . واحالة
موضوع الرؤية الى موضوع القدرة هو احالة العقل الى السلطة .

(٧١.) الابانة ص ١٥ — ٢٧ ، الشرح ص ٢٧٢ — ٢٧٤ ، المحيط ص
٢٠٩ ، الانصاف ص ١٨١ — ١٨٢ . النظامية ص ٢٧ — ٢٨ .

والحجة الثانية أننا ما دما نرى الاعراض فاننا نرى الجواهر بالضرورة (٧١١) . والحقيقة أن هذه الحجة ترى أن صلة العالم بالله صلة الاعراض بالجواهر في حين أن الله جوهر مفارق على ما يقول الحكماء والاصوليون المتأخرون طبقا لنظرية الوجود (٧١٢) . والاقرب أن تكون الصلة هي صلة الدال ببلدلالة أو الآية بالدلول حيث يكون التمييز بين المستويين قائما . وطبقا للشاهد لا ترى الا الاعراض ، والجوهر مجرد افتراض ينسب تكثر الاعراض بافتراض وحدة الجوهر . الجسم لا يرى . وما يرى هو الامتداد أو الثقل وكلاهما عرض . الجسم امتداد وحركة وهما موضوعان عقليان خالصان كما هو الحال عند الحكماء .

والحجة الثالثة أن كل موجود يرى وما دام الله موجودا فانه يرى . والحقيقة أن الوجود ليس هي الواقعة الحسية حتى تكون مرئية بل قد يكون الموجود هو المعنى أو الماهية أو الشعور الخالص . ولماذا يكون القياس عاما وشاملا ؟ وما العلة في التخصيص بالرؤية ؟ وقد تأخذ الحجة صورة لاهوتية منطقية لاثبات الرؤية ولكن العقل الصريح وتحليل عمليات الشعور يكتفيان لبيان نشأة المشكلة في الشعور . فالمقدمة الاولى « لا يوجد موجود الا وجائز أن يرى الله » غير صحيحة لأن الله لا يرىنا ذاته . وهناك كثير من الموجودات لا يرىنا الله اياها . كما أن الرؤية في الغالب لا تتم بفعل الهى بل بحاسة بشرية أو بحدس انسانى أى بوسائل المعرفة الحسية دون احالتها الى القدرة الالهية . والله موجود ولا يعنى ذلك انه

(٧١١) التحقيق ص ١٠١ — ١٠٢ ، الدوانى ج ٢ ، ص ١٦٦ — ١٨١ ، النهاية ص ٣٥٧ — ٣٥٨ ، المسائل ص ٣٨ — ٣٧٢ ، الابانة ص ٢٥ — ٢٦ ، المعالم ص ٥٩ — ٦١ ، المحصل ص ١٣٧ — ١٣٨ ، الغاية ص ١٥٩ — ١٦١ ، التفتازانى ص ٩١ — ٩٢ ، ويستعمل الاشاعرة بعض الحجج النقلية لاثبات رؤية الاعراض وكأن الله جوهر يحمل أعراضا مما يدل على أن علاقة الذات بالصفات هي علاقة الجوهر بالاعراض ، الاصول ص ١٠١ — ١٠٢ . عرف نفسه من غير رؤية ولا احاطة ، البحر ص ٣ .

(٧١٢) انظر الفصل الرابع — نظرية الوجود . رابعا انطولوجيا الوجود ، الجواهر ، ٤ — هل هناك جواهر مفارقة ، النفس ، العقل ؟ .

موضوع للرؤية . فلفظ وجود لفظ اشتباهى يعنى الوجود الحسى كما يعنى الوجود العقلى . كما أن المقدمة الكبرى تتضمن النتيجة سلفا وبالتالي فالحجة لا تتجاوز الجدل العقيم (٧١٣) . تتضمن الحجة ، وهى حجة الاشعري ، خطأ فى معنى الوجود . فليس كل وجود يرى . هناك وجود الإنكار والمثل والغايات والاهداف وهناك وجود الروح ، ومنها وجود الله غير المتعين . وهو ما يقوله الأشاعرة أنفسهم فى أن واجب الوجود غير ممكن الوجود ، وأن وجود القديم غير وجود الحادث مما يدل على غياب اتساق مذهب الاشعرية مع نفسه . لذلك يثبت الاشعري الرؤية عن طريق القياس ومع ذلك ينفى أوجه التشابه بين الله موضوع الرؤية والشيء الموجود والحادث . فما المقياس ؟ وفيم يقع القياس وفيم لا يقع ؟ وبالتالي يكون اعتراض المعتزلة قائما وهو : ما السبب إذن فى الاختلاف بين الذوات ؟ (٧١٤) .

والحجة الرابعة جدلية خالصة تقوم على أن النفى اثبات لأن كل نفى نفى لشيء ، ولا يمكن نفى شيء إلا اذا كان موجودا ومثبتا من قبل . وبالتالي فان نفى الرؤية يعنى اثباتها . فنفى الشيء يعنى أنه موجود أولا ومنفى ثانيا (٧١٥) . والحقيقة أن النفى يمكن أن يكون للمععدم وليس فقط للموجود . كما أن النفى ليس اثباتا بل ان الإثبات هو نفى النفى .

(٧١٣) هذه هى حجة الاشعري والباقلانى والجوينى ، الإبانة ص ١٢ — ١٩ ، اللع ص ٦١ — ٦٦ ، الملل ج ١ ، ص ١٥٢ ، الانصاف ص ٤٧ — ٤٨ ، ص ١٨١ ، الغاية ص ١٦٣ — ١٦٥ ، الارشاد ص ١٦٦ — ١٧٨ . الشرح ص ٢٧٤ — ٢٧٥ ، الانصاف ص ١٧٦ — ١٩٣ .

(٧١٤) هذه هى حجة الباقلانى ويعترض عليها الإيجى بالأتى : ١ — المرئى الاعراض وليست الجواهر . ٢ — لا تحتاج الصحة الى علة لانها الامكان والامكان عديم . ٣ — ليست علة صحة الرؤية مشتركة . ٤ — ليس المشترك بينهما هو الوجود أو الحدث لان الامكان مشترك بينهما . ٥ — ليس الحدث سببا لصحة الرؤية لانها عديمة . ٦ — ليس الوجود مشتركا بين الواجب والممكن . ٧ — لا نسلم أن علة صحة الرؤية موجودة فى القديم . فان كانت صحة الرؤية ثابتة فهى مخصوصة الاصل غير مخصوصة الفرع ، المواظف ص ٣٠٢ — ٣٠٤ ، الشرح ص ٢٧٥ — ٢٧٦ .

(٧١٥) الغاية ص ١٧٠ — ١٧٤ .

وهناك حجج أخرى خطابية عامة مثل أن الرؤية لا تؤدي الى حدوث أو تشبيه بالضرورة وهذا نقل الفرع الى الاصل ، فالرؤية فرع التشبيه . والحقيقة أن اثبات الرؤية اثبات للتشبيه فلا وجود لشيء اسمه رؤية بلا كيف لان الرؤية بالضرورة كيف ، والكيف بالضرورة وقوع في التشبيه . أو أن يقال : كان الرسول ينظر الى جبريل ويسمع كلامه ومحل الاله مثل جبريل . ويبدو أن الادلة كلها هي قياس الغائب على الشاهد . تتراوح بين الجدل والخطابة وينقصها البرهان(٧١٦) .

ولا يعنى بالضرورة افتراض الادراك بالابصر الرؤية . فقد تقع العين على الجسم المرئى ولا تتم الرؤية . وقد يتجه الحدس الى المعنى وتتم الرؤية . فالرؤية لا تعنى بالضرورة وجود العين والجسم . وقد توجد العين ويوجد الجسم ولا تتم الرؤية بل يحدث مجرد انطباع حسي غير مترك وانتقال صورة الجسم في العين اذا لم يكن الوعي منتبها حتى يتم الادراك . وهذا هو معنى « لا تدركه الابصار » . ولا يمكن أن يكون المعنى جسما بل يظهر المعنى في تجربة حية في الشعور . قد تكون له حوامل واقعية وهى التجارب والمواقف ولكن يظل المعنى مستقلا عنها ، انشبه بدلالة مستقلة أو ماهية ، وهى تعادل الواقع الشعورى . ومن ثم ليس التنزيه شيئا مرئيا بل هو معنى أو عملية ادراك المعانى واستبصارها والبحث عن الدلالات الاخيرة . ووجه التمدح هو كون المعانى دلالات وليست وقائع محسوسة لأن الوقائع المحسوسة ثبوت وسكون ، والتنزيه تعال ومفارقة مستمرة والتوجه الى ما هو أبعد . ولما كانت المرئيات ليست وقائع فكل براهين اثبات الرؤية القائمة على اثبات وجود المرئى لا تؤدي الى اثبات شيء . ولما كان وجود الاله ليس وجودا حسيا ماديا معينا في المكان والزمان ولكنه وجود معنوى كان الخطأ في التفسير اساسا أن تتحول النصوص الى أحكام وقائع وليس الى أحكام ماهيات . ولو كان الاله مرئيا لما اختلفت آخر مراحل التوحيد عن اوائله ، ولأعلن التوحيد فشله أمام المساواة بين الوجود والرؤية أو الوجود والحسية المادية كما

كين الحال فى مراحل التوحيد السابقة . فقد كان صراع التوحيد مع اثبات وجود المعانى ، والكشف عن بناء الشعور ، واعطائه القدرة على التنزيه اى التعالى المستبر . كان السؤال ممكنا فى مراحل الوحي السابقة ، ولكن بعد اكتمال الوحي واستقلال الشعور يصبح مستحيلا . بل انه فى مراحل الوحي الاولى كانت الرؤية مستحيلة وكان الممكن هو التجلى او الظهور كما تجلى الله للجبل كاحد المعجزات ، تجلى الذات ، بالاضافة الى ظهور الافعال فيصعق الجبل . هذا فى الوقت الذى كانت فيه المعجزة برهاننا على صدق النبى وعلى وجود الله . اما فى آخر مراحل الوحي فلم تمد المعجزة برهاننا « وما منعنا ان نرسل بالآيات الا ان كذب بها الاولون » (١٧ : ٥٩) . واصبح العقل قادرا على الوصول الى الحق ، والارادة قادرة على تحقيق الفعل .

(ب) هل يمكن اثبات الرؤية الذاتية ؟ وهى محاولة لاثبات الرؤية

دون وقوع فى التجسيم او التشبيه بالتجاوز عن شروط الرؤية من مسافة ومقابلة وشعاع وملامسة ومن ثم تنتفى الرؤية الموضوعية ، وينتفى خطر تحويل الله من ذات الى موضوع .

فالرؤية باطنية كشفية داخلية ينعم بها المؤمنون وحدهم دون الكافرين فى هذه الدنيا . والحقيقة ان هذا هروب من الموضوعية الى الذاتية وترك الذاتية بلا احكام او منطق فتصبح ذاتية فارغة . كما ان هذه القسمة امر سابق لآوانه اذ أنها لا تتحدد الا فى الحكم النهائى فى اليوم الآخر . كما تفسح المجال للانانية والغرور اذ قد يدعى كل فرد لنفسه الايمان ويتهم الآخرين بالكفر . وما دامت الرؤية ذاتية ينتفى منها صفة الموضوعية وبالتالي يمكن للمسيحى ان يرى مريم العذراء والسيد المسيح طبقا لايمانه ولا يراها سواه ، مما يطلق العنان للخيالات والاهام . كما ينتفى منها انشمول والموضوعية وأى مقياس للصدق او اليقين (٧١٧) . ولما كان

(٧١٧) عند الاشعري والباقلانى الرؤية فى الدنيا للمؤمنين دون الكافرين، الانصاف ص ١٧٦ — ١٩٣ ، وعند عبد الله بن سعيد القطان يرى الله =

الانبياء نموذج المؤمنين كانوا أقدر الناس على رؤية الله . والحقيقة أن هذا اعطاء للانبياء دورا أكثر مما لهم . غالبى ما هو الرجل يأكل الطعام ويمشى فى الاسواق ، يوحى اليه ليبلغ الرسالة ولبس له أية درجة فوق درجة البشر (٧١٨) .

وقد تكون الرؤية على قدر الاعمال . فالعمل الصالح يساعد الشعور على الرؤية ، والممارسة نوع من العلم (٧١٩) . والحقيقة أنه حتى فى هذه الحالة تختلف الرؤية من فرد الى فرد باختلاف درجات الاعمال ، وتكون رؤية ذاتية خالصة . وكيف يكون موضوع الرؤية متفاوتا فى الدرجة طبقا للاعمال ؟ ماذا يساوى نصف عمل أو عمل كامل فى الرؤية ؟ هل تنقسم الرؤية الى درجات طبقا للاعمال ، رؤية قوية وأخرى ضعيفة ، وبالتالي لا يكون للكافرين رؤية ؟ وماذا عن صاحب الاعمال الصالحة دون ايمان أو اقرار ؟ وهذا فى الحقيقة احالة لموضوع الرؤية الى موضوع النظر والعمل (٧٢٠) . وهل ما يرى هو ذات الله أم القدرة على الثقة بالنفس والعلم والبصرة بالاشياء والوعى بالعالم والدراية بالكون ؟ وماذا عن المغفرة ؟ اليس هذا ادعاء وغرور من المؤمنين ؟ كل منا يدعى

بالابصار يوم القيامة ، يراه المؤمنون ولا يراه الكافرون ، مقالات ج ١ ، ص ٣٢١ — ٣٢٢ ، الابانة ص ١٠ ، يراه المؤمنون فى الجنة بأعين رؤوسهم بلا تشبيه ولا كيفية ، ولا يكون بينه وبين خلقه مسافة ، الانصاف ص ٢٥ ، ص ١٤٤ ، ص ١٧٦ — ١٩٣ ، الفرق ص ٣٣٥ — ٣٣٦ ، امتنعوا عن الرؤية فى الدنيا وأجازوها فى الآخرة للمؤمنين وحدهم ، فلا يراه الكفار . ومنهم من فرق بين الرؤية والادراك وقال أنه لا يدرك بالبصر ويرى به (طائفة من الحشوية وأصحاب الحديث) المغنى ج ٤ ، ص ١٣٩ — ١٤٠ .

(٧١٨) القارى ص ١١٣ .

(٧١٩) يرى عبد الواحد بن يزيد وقوم من النساك أن الله يرى على قدر الاعمال ، فمن كان عمله أفضل رآه أحسن ، مقالات ج ١ ، ص ٢٦٣ ، ص ٣١٩ .

(٧٢٠) أنظر الفصل الحادى عشر ، النظر والعمل .

التيان ويتهم الآخر بالكفر . أليس الايمان والكفر نتيجة للعمل الصالح ومشروطين به ؟ فالرؤية بهذا المعنى تتم للشعور اليقظ وليس الغافل ، وللشعور الباطن بالتقوى وليس بالمظاهر الخارجية . ليس المفر اذن من اعراض الرؤية في الآخرة بعد أن ينكشف كل شيء ويعلم حقيقة المؤمن من الكافر .

فان لم تتم الرؤية للجميع دون التمييز بين مؤمن وكافر فانها تتم للأخيار وحدهم في الدنيا والآخرة . فالرؤية على قدر الاعمال ، العمل الصالح يساعد الشعور على الرؤية ، والعلم يأتي من الممارسة . وهنا تكون الرؤية ذاتية خالصة ، تحدث للبعض دون البعض الآخر . والرؤية الذاتية قد تكون مجرد اسقاط نفسى أو تركيز القلب كى يخلق موضوعه أو نوعا من الهلوسة . في حين أن غير المؤمنين قد يكون لهم شعور محايد لا يرون المعبود لحياة شعورهم وسلامته من كل انفعالات ، وهو الشعور الذى لا يرى الا ما هو موجود في الواقع . لذلك جعل الاصوليون وعلماء الحديث حياة الشعور من شروط موضوعية الرواية التى من أجلها تم استبعاد رواية أهل الاهواء ومنهم المتكلمون . وكان الاسلام احد شروط حياة الراوى في اخبار الآحاد لأنه مضاد للهوى .

وقد تحدث الرؤية في وقت دون وقت طبقا لحالات الفرد النفسية ودرجة تقواه ، ولحظاته الصادقة المتبصرة . وهى في الحقيقة لحظات الابداع ورؤية الحقائق وليس رؤية الله كموضوع (٧٢١) .

وقد تحدث الرؤية في حالة النوم دون اليقظة اذ يستحيل في اليقظة بمعنى مواجهة الحس لموضوع الرؤية (٧٢٢) . والحقيقة أن ما يحدث في

(٧٢١) المحيط ص ٢٠٩ .

(٧٢٢) قال البعض برؤية الله في الدنيا في النوم دون اليقظة . وروى عن ربيعة بن مصقلة أنه قال رأيت رب العزة في النوم فقال لاكرمن مثواه يعنى سليمان التيمى . صلى الفجر بطهر العشاء أربعين سنة ، القارى ص ١١٢ — ١١٣ ، التنفازانى ص ٩٦ ، مقالات ج ١ ، ص ١٦٣ .

النوم هو رؤيا وليس رؤية ، وحلم وليس ابصارا ؛ وأدخل في تحليل مضمون الوعى والحالات النفسية منه في تحليل الحواس بموضوع الادراك . تستحيل الرؤية الحسية في النوم نظرا لعدم توفر شروط الادراك من وجود حاسة على صلة بموضوع وتوفر وعى يجعل الادراك الحسى ممكنا . قد تكون الرؤية في هذه الحالة هى الحدس الذى يرى مضمون الشعور في حالة اليقظة وليست رؤية العين لموضوع ماضى . وتكون اليقظة عند الصحو وليس عند النوم والا كانت الاحلام رؤية . والفرق بين الرؤية والحلم هو الفرق بين اليقين والظن ، بين الادراك المباشر وبين التأويل . بل ان الحلم منه ما قد يكون صادقا ومنها ما قد يكون أضغاث أحلام . وكيف يمكن تفسير الاحلام وتأويلها ؟ ان لم تتم الرؤية في حال اليقظة فانها لا تتم في حال النوم حيث تغيب الرقابة . أما تفسير الاحلام فموضوعه تحليل اللاشعور ومعرفة الرغبات المكبوتة والمتمناة التى لم تتحقق بعد .

وقد يتم التحليل لاثبات الرؤية بعدة افتراضات حول كيفية الرؤية . مثلا لا تكون الرؤية بالتحديق وإمعان النظر بل رؤية عادية على نحو معين (٧٢٣) . وهو افتراض يقوم على نفى المشابهة بين رؤية الله ورؤية أى موضوع آخر ، مجرد نفى دون اثبات . قد تكون الرؤية بالتحديق وإمعان النظر وقد لا تحتاج الى تحديق وتكون مجرد رؤية عادية . والتحديق مغالاة في الرؤية وتعبير عن الدهشة كما يحدث في العالم من اتساع الحقيقة حين رؤية الموضوع غير العادى . وقد تتم الرؤية بعد تهذيب العين للادراك ، فالحواس لا تعمل الا من خلال الشعور . وقبل هذا الاعداد لا تحدث الرؤية ، فالرؤية البصرية بلا ادراك مجرد انطباع حسى ينقصه الوعى حتى يتحول الى ادراك . وهذا هو سبب التفرقة بين الابصار والادراك . فاذا كانت الرؤية بالابصار ممكنة فان الادراك بالابصار غير ممكن . الابصار حس في حين أن الادراك يتجاوز الحس الى شئ طه وهو الوعى أو الانتباه أو اليقظة . وهى التفرقة التى نحاول

(٧٢٣) اختلف الناس بين من يقول نرى الله جهرة ومعينة وبين من ينفى ذلك . كما اختلفوا في التحديق اليه بين الاثبات والنفى ، مقالات ج ١ ، ص ٢٦٤ ، النظامية ص ٢٧ — ٢٨ .

انجمع بين الحواس الظاهرة والباطنة ، فالرؤية تتم بالعين ولكن الادراك
اى الوعى بالشئ يتم برؤية الشعور للماهيات وادراكه للمعاني(٧٢٤) .
وقد تتم الرؤية بتغير فى موضوع الرؤية ذاته وتشكله فى صورة أخرى
حتى يمكن للعين رؤيته . وهذا فى الحقيقة احتيال من الله واطهار نفسه
على غير صورته أو تقلب وتغير وهو ما يستحيل على الله . كما أن رؤية
صورة الله ليس رؤية لذاته . وهو أقرب الى القول المسيحى ، وكما
هو معروف فى تاريخ الاديان ، أديان الوحي أو ديانات الطبيعة باسماء
التجلى والتشكل والتناسخ وظهور الله فى صور شتى على ما يقول أصحاب
التناسخ وال طول والمجسمة بوجه عام(٧٢٥) .

فإذا ما استعصى التحايل على وظيفة العين أو على موضوع الرؤية
يفترض وجود حاسة خاصة تتم بها وهى الحاسة السادسة ! وهى ليست
العين المجردة بل أقرب الى القلب أو الشعور . وقد تكون احدى وظائف
الشعور الباطنة . وليس السؤال كما وضعه القدماء هو قدرة الله على
خلق حاسة سادسة فذلك تحويل لموضوع الرؤية الى موضوع القدرة
انما عن كيفية الرؤية . فكون المؤله قادرا على أن يرى نفسه لعباده لجوء
الى افتراض القدرة ، واعتماد على برهان السلطة والعظمة وليس
افتراضا عقليا . انه افتراض شعورى خالص ناتج عن عواطف التأليه
للإجابة على مشكلة واقعية هى موضوع الرؤية . وفى الحقيقة أن الحاسة
السادسة هى الحدس الذى به تتم رؤية الماهيات فى الشعور . فالشعور
ليس مجموعة من الحدوس الظاهرة والباطنة بل هو موطن الحدس ،
هو الذات العارفة أو الوجود الانسانى من حيث هو ذات عارفة ، وهو

(٧٢٤) الغاية ص ١٦٦ — ١٦٨ ، مقالات ج ١ ، ص ٢٦٤ — ٢٦٥ .

(٧٢٥) عند البعض يرى محمد ربه على صورة مخصوصة فى المنام ،
القارى ص ١١٣ ، الفصل ج ٢ ، ص ٢٤٩ ، وترى البكرية أن الله
يخلق صورة يوم القيامة يرى فيها ويكلم خلقه منها ، الفرق ج ٢١٣ ،
الانصاف ص ٢٧٦ — ١٩٣ ، وقد روى عن الرسول قوله : « رأيت
ربى ليلة المعراج فى أحسن صورة فقال : يا محمد فيم يختصم الملائكة على ؟
فقلت لا » ، وهناك روايات أخرى مشابهة مملوءة بالخيال الشعبى وتنقل من
اصوات الملائكة الى جبريل الى الله ، البحر ص ٢٢ — ٢٤ .

ليس حاسة سادسة لها مركز ووظيفة ومحل بل هو الشعور الواعي النيقظ . ويقترب هذا الحديث مما يقوله الصوفية عن العين الباطنة . وبكون السؤال : ما الدليل على وجودها ؟ ما مقياس صحتها ومعيار صحتها ؟ وكيف تتم بها الرؤية في الآخرة ولم تتم بها في الدنيا ؟ انها مجرد حاسة فاضلة شريفة تتفق مع جلال الموضوع وشرفه . الحاسة السادسة أفضل وأعلى من الحواس الخمس العادية ، ومتسقة مع علو الموضوع وشرفه . هو مجرد افتراض محض عن طريق التمنى والحصول على مكاسب بمجرد تخیل الوسائل (٧٢٦) .

فاذا كانت رؤية الله في الدنيا عليها خلاف بين اهل السنة فان رؤيته في الآخرة عليها اتفاق نظرا لسهولة الاجماع عليها نظرا لغياب الدليل ، ولأن الآخرة طبقا للشعور تسمح بإمكانيات أكثر مما تسمح به الدنيا ، فالعلاقة بينهما علاقة اللانهائي بالنهاي . فهو مرئي يوم القيامة من غير موازاة ومقابلة ومواجهة ودون شعاع خارج أو داخل . رؤية قلبية أكثر مداه عينية . وقد تحدث الرؤية من جانب الموضوع أي الله عندما ينكشف لعباده المؤمنين في الآخرة انكشافا تاما من غير ارتسام صورة المرئي في العين أو اتصال شعاع خارج من العين الى المرئي . فالرؤية لا تكون بالعين اطلاقا لما كانت العين لا تقوى على النظر الى الشمس في الدنيا

(٧٢٦) عند بعض المرجئة لله ماهية لا ندركها في الدنيا وأنه يخلق لنا في الآخرة حاسة سادسة ندرك بها الماهية بينما ينكر ذلك البعض الآخر ، مقالات ج ١ ، ص ٢١٥ ، ويقول ضرار وحفص الفرد ان الله لا يرى بالابصار ولكنه يخلق لنا يوم القيامة حاسة سادسة ، مقالات ج ١ ، ص ٢٦٤ ، ص ٣١٤ ، الفرق ص ٢١٤ ، ص ٣٣٥ — ٣٣٦ ، وهو أيضا رأى سفيان بن سحبان ، المحيط ص ٢٠٩ ، المغنى ج ٤ ، ص ١٣٩ — ١٤٠ ، ويفسرها ابن حزم برؤية القلب فيقول ان الله يرى في الآخرة بقوة في العين موهوبة من الله سهاها البعض حاسة سادسة وذلك يعلم بقلوبنا ، وقد وضعها الله في موسى كرامة للمؤمنين ، الفصل ج ٣ ، ص ٣ — ٥ ، وقد نفى ذلك أكثر أهل الكلام من المعتزلة والخوارج وكثير من الشيع وكثير من المرجئة ، مقالات ج ٢ ، ص ٢١ ، في ابصار القول باثبات حاسة سادسة نرى بها القديم ، المغنى ج ٤ ، ص ٩٣ ، ص ١٠٢ — ١٠٨ .

ولكنها قادرة على ذلك في الآخرة (٧٢٧) . والحقيقة أن هذا تحليل على الموضوع وإدراك لصعوبة الرؤية في الدنيا وخوف من نفيها ، وبالتالي لا يبقى الا اثباتها في الآخرة التي يسهل افتراض كل شيء فيها اذ لا يعلم أحد عنها شيئا ، وليست موضوعا للحس أو العقل ، ولا نعلم عنها شيئا الا بالخبر ، والخبر دليل ظني طبقا لنظرية العلم . ومع ذلك فالآخرة شعوريا تعويض عن الدنيا ، ورغبة في الاستمرار في الحياة بعد الانقطاع بالموت ، وكشف العالم طبقا لقوانين العدل . فالآخرة ليست مكانا أو زمانا موضوعيا بل عالم التمني عندما لا يتحقق بالفعل . يختلط فيها المكان بالزمان فيتصور المكان خارج العالم ثم يوضع في الزمان . وهو عالم شعوري كما لاحظ الحكماء والصوفية يعبر عن حالات ذهنية أو نفسية تهدف الى التأثير في سلوك الناس وليس عالما ماديا موجودا بالفعل . ويندو هذا الخط في اثبات الرؤية في الآخرة ليلة الاسراء والمعراج مع انها ليلة في الدنيا مما ينفي الرؤية في الدنيا . وإذا كان لابد من اثبات الرؤية فأيهما افضل اثباتها في الدنيا أم في الآخرة ؟ اثباتها في الدنيا قد يعلم عنها ويخبر بها ويستفاد منها في حياة الناس أما اثباتها في الآخرة بعد انتهاء الوقت وبعد الامتحان فلا يفيد أحدا . اللهم الا اذا كان جزاء للمؤمنين ، نعيما ولذة ، مكافأة لاهل الجنة ، وبالتالي تثبيت الرؤية بناء على أخلاق الثواب والعقاب ، ومكافأة حسية تدل على حرمان وكبت وتعويض واهم عن مساوئ النظر في الدنيا . والرؤية القلبية في النهاية هي تأويل يتحاشى كبنية الرؤية كما يتحاشى اثبات الرؤية ونفي الكيفية حتى لا يثبت الشيء ونفي في وقت واحد ، خطوة الى الامام وخطوة الى الخلف ، مثل جسم لا كالأجسام ، وشيء لا كالأشياء ، تحصيل حاصل ، اقدام واحجام ، « محلك سر » ، مثل عبارات السياسيين والقادة التي لا تقول شيئا « نحن لم ننصر ولم ننهزم » .

(٧٢٧) بعد اتفاق أهل السنة والجماعة على جواز الرؤية عقلا ووقوعها شرعا اختلفوا في كيفية الرؤية هل تجوز في الدنيا أم تقع في الآخرة . وقد اجمع الصحابة وأهل السنة والجماعة على أن الله يرى في الجنة ، يراه المؤمنون ، الانصاف ص ١٧٦ ، الفرق ص ٣٣٥ — ٣٣٦ ، الخلاف اذن ليس في جواز الرؤية بل في وقتها ، في الدنيا =

والادلة النقلية لاثبات الرؤية في الآخرة هي نفس الادلة على اثبات الرؤية بوجه عام سواء من القرآن أو من الحديث أو الإجماع (٧٢٨) .

أم في الآخرة ، قبل الوقت أم بعد الوقت ، بطئا أم عجلة ، مما يدل على أن الموضوع انساني خالص ، الانصاف ص ١٨١ ، ينكشف الله لعباده المؤمنين في الآخرة انكشاف البدر المرئي من غير ارتسام أو اتصال أو شعاع ومواجهة ، الطوالع ص ١٨٥ ، مقالات ج ١ ، ص ٢٦٣ ، ص ٣٢١ — ٣٢٢ ، الابانة ص ١٢ — ١٩ ، النفسية ص ٩١ — ٩٤ ، ويرى الاشعري أن رؤية القلب ممكنة لا رؤية العين وفي نفس الوقت ينفي تأويل الرؤية على أنها رؤية القلب ، الابانة ص ١٢ — ١٣ ، وعند الاشعري وعبد الله بن سعيد القطان يرى الله بالابصار يوم القيامة ، مقالات ج ١ ، ص ٣٢١ — ٣٢٢ ، الانصاف ص ٤٧ — ٤٨ ، ص ١٧٦ — ١٩٣ ، ولما سأل موسى الرؤية في الدنيا تجلى الله للجبل فجعله كذا فعلم أنه لا يراه في الدنيا ، مقالات ج ١ ، ص ٣٢١ — ٣٢٢ ، وعند جمهور أهل السنة والمرجئة وضار بن معمر من المعتزلة لا يرى الله في الدنيا أصلا وجوزه الحسين محمد النجار ، الفصل ج ٣ ، ص ٣ ، وذهب المجسمة الى أنه يرى في الدنيا والآخرة ، الفصل ج ٣ ، ص ٣ ، وتقول بعض المرجئة برؤية الله بالابصار في الآخرة ، مقالات ج ١ ، ص ٢١٤ ، الابانة ص ١٥ — ١٦ ، الاصول ص ٩٨ — ٩٩ ، ويؤول البعض الرؤية في المعراج على أنها رؤية القلب لا العين ، الانصاف ص ١٧٦ — ١٩٣ ، وصحيح أن الرسول رأى ربه ليلة الاسراء بفؤاده لا بعينه ، القارى ص ١١٢ ، وقد اختلف الصحابة حول رؤية الرسول لله ليلة الاسراء والمعراج بالقلب أم بالعين . فقالت عائشة وبعض الاصحاب بالقلب وقال ابن عباس والبعض الآخر بالعين ووافقه الباقلاني ، الانصاف ص ١٧٦ ، وعليه يعتمد الاشعري في اثبات الرؤية في الآخرة . ويرى البعض هذه الرؤية خاصة بالرسول ولا تعم على غيره .

(٧٢٨) من هذه الادلة مثلا « وجوه يومئذ ... » والنظر هنا هو الانتظار والتفكر والاعتبار وليس الابصار . كما يعني مشاهدة الحقيقة وكشف الحجاب ، والتعرف على الحق ، فالله ليس شخصا بل متبأ . وأيضا « كلا أنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون » ، وهذا لا يعني الرؤية بل الحجاب النفسي والمعنوي والادبي . كما أنه لا يجوز التفسير عن طريق القلب والتقيض . لما كان الكفرة هم المحجوبون اذن يراه المؤمنون . فالامر بالشئ ليس نهيا عن ضده عند الاصوليين . « رب ارني انظر اليك » وقد كان الطلب في الدنيا مستحيلا ولا يوجد دليل على امكانه في الآخرة . « للذين أحسنوا الحسنى وزيادة » ولا يوجد دليل على أن

فثبت القرآن لا تعنى الرؤية بل النظر والاعتبار والتفكر أو تحقيق الغاية .
والاحاديث آحاد معارضة بأحاديث أخرى . والاجماع له حدوده في علم
الاصول .

=

الزيادة هي الرؤية في الآخرة ، « فمن كان يرجو لقاء ربه » ، واللقاء غير
الرؤية ، اذ يمكن تحية الغائبين ولقاء الافكار ، والنظر لا يقتضى الرؤية
فيمكن رؤية الماهيات أو حدس المعاني ، والرؤية بلا كيف تحصيل
حاصل ، والتشبيه بالعين مجرد صورة فنية وليس واقعا حسيا . « ولكم
فيها ما تشتهي الانفس وتلذ الاعين » فلو اشتهى أهل الجنة الرؤية ولم
يروه لخلف الله وعده ، وهذا افتراض خالص فأهل الجنة لا يسألون
أسئلة الاغتراب في الدنيا . « ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات لهم
جنات الفردوس نزلا » وهذا لا يتضمن الرؤية . أما الاحاديث فمثل
« انكم سترون .. » ، وهي آحاد ، وغير واردة في القرآن وهو الاصل ،
ومعارضة بروايات أخرى . أما الاجماع فانه ليس ملزما لكل عصر ، بل كل
عصر له اجماعه . ويعتد على النصوص الخاضعة للتأويل . وهو
اجماع ناقص بدليل مخالفة بعض الصحابة . والاجماع جائز في المسائل
العملية في التشريعات وليس في الموضوعات النظرية كالعقائد . كما
ان الاجماع خاضع للتفسير والفهم ويمكن خرقه بالاجتهاد ، المغنى ج ٤ ،
ص ١٣٤ — ١٣٨ ، التحقيق ص ٩٩ — ١٠١ ، ص ١٠٦ ، ويرى ابن سالم
انبرى إمكانية رؤية الكفرة له أيضا دون استثناء ، الفرق ص ٣٣٥ —
٣٣٦ ، وعند الأشعري « لأن رؤية الله أفضل للذات وأفضل للذات يكون
في أفضل الدارين » ، الإبانة ص ١٣ — ١٥ ، ويرى الباقلاني أنها
بلا تشبيه ولا تكيف ، الانصاف ص ٤٧ — ٤٨ ، ص ١٤٤ ، الفقه
ص ١٨٦ ، أما رواية ابن مسعود عن اثبات الرؤية للرسول ليلة المعراج
فمعارضة برواية عائشة . ومع ذلك يجعل الباقلاني الرؤية جائزة
عقلا وواجبة للمؤمنين في الآخرة شرعا ، الانصاف ص ٢٥ ، ص ٤٧ — ٤٨ ،
ص ١٧٦ ، والحقيقة أنها مستحيلة عقلا وغير واجبة شرعا في الآخرة .
وبراها الباقلاني رؤية بالابصار كما أخبر القرآن ، الانصاف ص ٢٥ ،
ص ٤٧ — ٤٨ ، الاصول ص ١٠٠ — ١٠١ ، الارشاد ص ١٨١ —
١٨٢ ، الدواني ج ٢ ، ص ١٦٦ — ١٨١ ، مقالات ج ١ ، ص ١٦٥ ، ص
٣٢١ — ٣٢٢ ، الملل ج ١ ، ص ١٥٢ ، الانصاف ص ١٨٠ — ١٨١ ،
الإبانة ص ١٠ ، ص ١٣ — ١٥ ، المحصل ص ١٣٨ — ١٣٩ ، النهاية
ص ٣٦٩ ، المسائل ص ٣٧٢ — ٣٧٣ ، الانصاف ص ١٧٧ — ١٨٠ ،
التحقيق ص ٩٨ — ١٠١ ، ص ١٠٦ ، الفصل ج ٣ ، ص ٤ ، الموافق
ص ٣٠٥ — ٣٠٧ .

أما الأدلة العقلية فهي معتمدة أيضا على الأدلة النقلية تفسيرا وتأويلا واستنباطا . فمسألة موسى لا يعنى فقط امكانية الرؤية ولكنه أيضا يفيد الاستحالة بدليل الرد الحاسم بالنفى . والسؤال وان بدا في ظاهره شرعا الا أنه في الحقيقة لا شرعى يدل على اغتراب الانسان ، والقصد منه أن يرد الانسان الى وضعه الطبيعي كموجود في العالم ، ويكشف امكانياته وموضوعاته ووجوده وسط الاشياء . كما أن تعليق الرؤية باستقرار الجبل ، والجبل مستقر ، احالة الى الجبل أى الى العلم الطبيعى والى التحوّل بدلا من الخروج عنه والذهاب الى ما وراءه . كما أنه انبات للسكون والثبات وأن تتحول النظرة من خارج العالم الى داخله . وتستحيل الرؤية الحسية نظرا لحاجتها الى المكان والجهة والطول والعرض والعمق ، وهى كلها من صفات الحدوث . كما أن الهدف من الاستحقاق ليس هو انجزة بالضرورة ونعيمها ولذة الرؤية الى الله والا كانت رؤية الله مثل تكاح الحور العين والانهار التى من غسل مصطفى والتين والزيتون والرمان . تعالى الله عن هذا الوصف وعن هذا المستوى من الموضوعات . وقد تكون رؤية الانبياء ، لو صحت ، حالة خاصة ، وليست حالة عامة ، ومع ذلك فالانبياء بشر ، والله واحد ، وما ينطبق على البشر فى الرؤية ينطبق على الانبياء . واختصاص الانبياء فى الوحي فى التشريع وحده (تحريم الزواج من زوجات النبى) وليس فى أمور العقائد . والصديقون مثل الصوفية ينطبق عليهم ما ينطبق على الانبياء وعامة الناس فى الرؤية أى لا اختصاص لهم فى ولاية أو كشف أو رؤية . وكيف تكون الرؤية جائزة فى الجنان عقلا وموضوع المعاد نفسه موضوع سمعى ؟ وكيف تكون جائزة عقلا تحقيقا لوعد الله ، والوعد والوعد أيضا من أمور المعاد وهى من الأمور السمعية ؟ (٧٢٩) . ولا يمكن القطع فى موضوع سمعى . كما أن اعتبار الرؤية مكافأة يقوم على أخلاق الثواب والعقاب وليس على أخلاق

(٧٢٩) عند الباقلانى رؤية الله جائزة عقلا وواجبة للمؤمنين شرعا فى الآخرة ، الانصاف ص ١٧٦ ، وذلك تشريف لهم بها ، الانصاف ص ٤٧ — ٤٨ ، الارشاد ص ١٨١ ، الطوالع ص ١٨٥ ، المقالات ج ١ ، ص ٣٢١ — ٣٢٢ ، الملل ج ١ ، ص ١٥٢ ، الابانة ص ٢٧ .

الحسن والقبح لذاتهما . ومن ثم يكون موضوع الرؤية أدخل في الاخلاق
انتجارية المادية الحسية .

وقد اتفق الصوفية مع الأشعرية على اثبات هذه الرؤية الذاتية
ما يدل على أن الموضوع أيضا موضوع صوفي وليس فقط موضوعا
عقائديا (٧٣٠) . فالرؤية بمعنى الانكشاف يوم القيامة علم ضروري ، وكل
من ينكره ينكر الرؤية . الرؤية بالقلب تبدأ بالحس ويحفظها التخيل ثم
تنتقل الى التصور . التخيل والتصور ادراك ورتبة أعلى من الحس في
الوضوح والكشف وكمال النفس . ولما كان ذات الله وصفاته لا يدرك
بالحس فانه يدرك بالخيال والتصور مباشرة . ولا يتم ذلك والنفس في
شغل البدن وكدورة صفاته محجوبة عنه . الشاغل والكدر مانعان للرؤية ،
والتصفية والتنقية شرط لها . يتم اثبات الرؤية اذن اما باثبات الصفات
كما هو الحال عند الأشاعرة أو بالتأويل الحرفي للنصوص كما هو الحال
عند المشبهة والحشوية وبعض الفقهاء أو بالتجسيم كما هو الحال عند
المجسمة ، أو بالرؤية الباطنية كما هو الحال عند الصوفية .

اثبات الرؤية في الآخرة اذن تركيب خطئين أحدهما على الآخر .
فالرؤية ليست الادراك الحسى والموضوع ليس الموضوع الحسى .
والرؤية تتم في هذا العالم وليس في عالم آخر لا ندري عنه شيئا الا عن
طريق النقل ، والنقل ظن . الخطأ الاول تأكيد مادي ، والثاني افتراض
وهى . والمادة والوهم نقيضان يلتقى أحدهما بالآخر كما يلتقى كل طرفين .

(٧٣٠) زعم قوم من النساك أن العبادة تبلغ بهم أن يروا الله ويأكلوا
من ثمار الجنة ويعانقوا الحور العين في الدنيا ويحاربوا الشياطين ،
مقالات ج ١ ، ص ٢١٩ ، المحصل ص ١٣٧ — ١٣٨ ، وأنه من المحتمل
أن يكون المانع من الادراك تكرر النفس بالشواغل البدنية وانغماسها في
الردائل الشهوانية وتعلقها بعالم الضلال وانهماكها في البدن وما يتعلق
به من الاحوال . فعند صفوها في الدار الآخرة وزوال كدرتها بانقطاع
علائقها وانفصال عوائقها يتحقق لها ما كانت مستعدة لقبوله متهيئة
لادراكه ، الغاية ص ١٧٠ — ١٧٤ ، الاقتصاد ص ٣٦ — ٣٩ ، الإبانة
ص ٤١٢ .

(ج) نفى الرؤية الموضوعية . لما كان اثبات الرؤية الذاتية خطوة نحو نفى الرؤية الموضوعية عن طريق قلب النظرة من الخارج الى الداخل ، ومن الابصار الى الادراك ومن رؤية العين الى رؤية القلب فان نفى الرؤية الموضوعية هو الخطوة النهائية للقضاء على جسمية الله وتصوره كموضوع حسي للرؤية . في حين أن الجدل يجعل نفى الرؤية الموضوعية نقيض اثباتها وأن اثبات الرؤية الذاتية هو مركب الدعوى ونقيضها (٧٣١) .

(٧٣١) يرى محمد عبده أن نفى الرؤية رد فعل على اثباتها وكلاهما يتفق على منع الرؤية الحسية يعنى بذلك أهل السنة (المرجئة والاشاعرة) والمعتزلة باستثناء الجسمية . ويقول الغزالي « وأما الحشوية فانهم لم يتمكنوا من فهم موجود لا في جهة فأثبتوا الجهة حتى لزمهم بالضرورة الجسمية والتقدير والاختصاص بصفات الحدوث . وأما المعتزلة فانهم نفوا الجهة ولم يتمكنوا من اثبات الرؤية دونها وخالفوا بها قواعدهم الشرع وظنوا أن في اثباتها اثبات للجهة فهؤلاء تغفلوا في التنزيه محترزين عن التشبيه فأفراطوا والحشوية أثبتوا الجهة احترازا من التعطيل فشبّهوا » الاقتصاد ص ٣٩ — ٤٠ ، الرسالة ص ٢٠٣ — ٢٠٤ ، انكار الفلاسفة والمعتزلة للرؤية رد فعل على اثباتها لدى الجسمية وأهل السنة ، المحصل ص ١٣٧ — ١٣٨ . والانتكار أقرب الى عبارات أهل السنة الانشائية الدائرية مثل « لاتعقله العيون ولا تقابله الظنون » ، الانصاف ص ٤٢ ، وكان أكبر رد فعل هو جههم في نفى الرؤية ، التنبيه ص ٩٨ ، ص ١١٦ ، فعند الجهمية لا يرى العباد الله ولا ينظرون اليه في الجنة ولا في غيرها وأنه ليس بينهم وبين الله خلل ينظرون منها وأنه لا حجاب لله وأن موسى كفر حين سأل وكذلك عيسى لانهما زعما أن الله نفسا ، الانصاف ص ٧ ، وكان رد الفعل الثانى عند المعتزلة . فالله لا تراه العيون ولا تدركه الابصار ولا تحيط به الاوهام ولا يسمع بالاسماع ، مقالات ج ١ ، ص ٢١٦ ، اتفقت المعتزلة على نفى الرؤية لله بالابصار في دار القرار ، الملل ج ١ ، ص ١١٧ ، أهل العدل بأسرهم والزيديّة والخوارج وأكثر المرجئة لا يجوزون رؤية الله بالابصار ولا يدرك بها على وجه لا لحجاب ولا لمانع ولكن للاستحالة ، المغنى ج ٤ ، ص ١٣٩ — ١٤٠ ، نفت القدرية والجهمية الرؤية ، الفرق ص ٣٣٥ — ٣٧٦ ، ويتفق بعض المرجئة على نفى رؤية الله بالابصار ، مقالات ج ١ ، ص ٢١٤ — ٢١٥ ، كما تنفى بعض المرجئة أن يخلق الله حاسة سادسة ندرك بها ماهية الله في الآخرة ، وعند البغداديين أن الله لا يرى ولا يرى ، وعند البصريين يستحيل أن يكون الله مرئيا . فلجّعت المعتزلة على أنه لا يرى بالابصار ، مقالات ج ١ ، ص ١٨ ، ص ٢٦٥ ، ورفضت المعتزلة =

ويقوم نفى الرؤية الموضوعية كذلك على السمع والعقل ، وبالتالي لا يصبح اثباتها أولى من نفيها وتتعاذل القضية (٧٣٢) . وبقدر اعتماد الاثبات على الحجج النقلية يعتمد النفي على الحجج العقلية . وإذا كان الاثبات يعتمد على الحجج النقلية أكثر من اعتماده على الحجج العقلية فإن النفي يعتمد على الحجج العقلية أكثر من اعتماده على الحجج النقلية . وكل فريق أقرب الى نسقه العام من حيث أولوية النقل على العقل أو أولوية العقل على النقل . فإلله عند الفريق الأول يفعل ما يشاء ، ورؤيته ارادته وبالتالي تثبت الرؤية . والله عند الفريق الثاني لا يفعل القبيح ، ورؤيته قبح ، وبالتالي تستحيل الرؤية .

والحجج النقلية على نفى الرؤية كثيرة . أشهرها « لا تدركه الأبصار » إشارة الى حدود الرؤية وإمكانياتها واستحالة ادراك النسبي للمطلق ادراكا عينيا مباشرا على الإطلاق دون استثناء سواء من حيث وسيلة الرؤية بالقلب أو العين الباطنة مثلا) ، أو مكان الرؤية وزمانها (في

الرؤية في الآخرة على أنه انكشف الله لعباده المؤمنين انكشف البدر المرئي ، الطوالع ، الفصل ج ٣ ، ص ٣ . ونفى الجبناء الرؤية بالأبصار في دار القرار ، الملل ج ١ ، ص ١١٧ ، ص ٦٦ . كما أنكرت الفلاسفة الرؤية ، المعالم ص ٥٩ ، أجمعت جماهير الفلاسفة مع المعتزلة على نفى الرؤية مطلقا ، الغاية ص ١٥٩ ، أنكر الرؤية طوائف عديدة مثل المعتزلة والنجارية والجهمية والرافضة الزيدية والخوارج في الدنيا أو في الآخرة ، مقالات ج ١ ، ص ١٦٥ ، ص ١٨ ، الانصاف ص ١٧٦ — ١٧٧ ، وقالوا لا يرى ولا يرى نفسه . وكفر أبو موسى المردار كل من أثبت الرؤية ، الانصاف ص ٤٢ ، الانتصار ص ٥ ، ص ٦٧ — ٦٨ ، أنكرها أيضا أبو شمر من المرجئة والحسين بن محمد النجار ، الفرق ص ٢٠٦ — ٢٠٨ ، ويصف القارى بالغباء من يدعى أن الأولياء يرون الله بالعين فقد نقل جماعة الاجماع على أن رؤية الله لا تحصل للأولياء في الدنيا . وقال ابن الصلاح وأبو شامة أنه لا يصدق مدعى الرؤية في الدنيا حال اليقظة فانها شيء منع منه كليم الله موسى . فإذا كان هناك خلاف في النبي فكيف يحصل لغيره ؟ القارى ص ١١٣ .

(٧٣٢) المغنى ج ٤ ، ص ١٧٣ — ١٧٦ .

الدنيا فقط دون الآخرة (٧٣٣) . وكذلك « لن ترانى » حتى يرد الانسان الى العالم ويقضى على اغترابه . وقد كان موسى مغتربا ، تاركا العالم ، باحثا عن شيء آخر ، مشمئزا من عصيان قومه ، باحثا عن الله فوق الجبل وخلف النار ، لا فرق في ذلك بين الابصار والادراك او بين الادراك والرؤية . وكذلك « وهو يدرك الابصار » ، اى أنه ذات وليس موضوعا ، يرى ولا يرى ، يدرك ولا يدرك ، فهو ذات خالص لا ينقسم على نفسه الى ذات وموضوع ، ولا يتحول الى موضوع (٧٣٤) . وأيضا « ما كان لبشر ان يكلمه الله ... » اى استحالة الرؤية ليس فقط في وقت الكلام بل في كل وقت . وكذلك « فقد سألوا موسى اكبر من ذلك » اى استعظام واستنكار طلب الرؤية . وأيضا « وقال الذين لا يرجون لقاءنا » واللقاء ليس الرؤية . وهناك روايات أخرى من الحديث ليس نفيها بأفضل من اثباتها ، ورواية برواية ، ليس أحدهما بأولى من الآخر (٧٣٥) .

ولا سبيل لتجنب التجسيم والتشبيه ومواجهة الروايات وحل تعارضها الا بالتأويل . فقد تعنى آيات الرؤية الاعتبار ، ولكن الآخرة ليست دار اعتبار . وقد تعنى الانتظار ولكن النظر من الوجه . وقد يعنى نظر القلب ولكنه لا يكون في الجنة . وقد يعنى النظر الى الثواب ، والثواب لا يكون انعاما بل استحقاقا . وقد يعنى التعاطف والتراحم ، وهو ما يستدعى مقابله بتعاطف وتراحم من البارئ . وقد يعنى الإنعام اذا كان الوصل باللام (الفرق بين اللام والى) . والحرف الى ليس حرف جر بل مفرد وجبمه آلاء وهى النعم ، ومن ثم تكون الرؤية انتظار النعم بالرغم مما يتطلب

(٧٣٣) الغاية ص ١٧٧ — ١٧٨ ، الاصول ص ١٠١ — ١٠٢ ، المحيط ص ٢١٢ ، التحقيق ص ١٠٢ — ١٠٤ ، المغنى ج ٤ ، ص ١٤٠ — ١٦١ ، ويخصصها الغزالي بأنها في الدنيا فقط دون الآخرة ، الاقتصاد ص ٣٩ — ٤٠ .

(٧٣٤) والمقصود بها عند المعتزلة التأييد لا التأكيد كما هو الحال عند الاشاعرة ، الغاية ص ١٧٧ — ١٧٨ .

(٧٣٥) هو سؤال عائشة للرسول : هل رايت ربك ليلة المعراج ورده بالنفى . انظر أيضا الحجج النقلية ، الدوانى ج ٢ ، ص ١٦٦ — ١٨١ ، الابانة ص ٧ ، البحر ص ٢٧ — ٢٩ ، المعالم ص ٦٤ — ٦٧ .

ذلك من تقليب الحدقة . وقد تعنى التفكير والاستدلال اذا كان الوصل بحرف الجر فى . وقد تعنى اخيرا العلم . فالرؤية لا تزيد على مجرد العلم ، وتعبر آخر عن الفكرة . وفى معظم اللغات تشتق الفكرة من الرؤية (٧٣٦) .

أما الحجج العقلية فانها تقوم كلها على أن الله مقدس عن الجهة ومقدس عن المكان ومتعال عن المواجهة ، وهو أقرب الى الاتساق من انقول بالرؤية دون اشتراط الجسم والتقابل والشعاع والمماسه والمحاذة على ما تقول الاشاعرة وهو أقرب الى تحصيل الحاصل واثبات الشيء ونفيه فى نفس الوقت . ومن ثم تنتفى الرؤية فى كل الامكنة وفى كل الاوقات ، فى الدنيا والآخرة لأن النفى حكم علم لا يمكن تخصيصه . تتطلب الرؤية المكان والحيز والجسمية والله ليس فى مكان وغير متحيز وليس جسما (٧٣٧) . لا تجوز عليه الرؤية لأن الرؤية لا تكون الا للجسام وهو ليس بذى جسم . ولا تجوز عليه الرؤية فى جميع الاحوال سواء فى هذه الدنيا أم فى دنيا غيرها سواء بالعين أم بحاسة سادسة ظاهرة او باطنية .

(٧٣٦) يرفض الرازى تأويل المعتزلة النعمة بالانتظار لان الانتظار سبب النعم والآية مسبقة لبيان النعم . كما يرفض تأويلهم بانها الى ثواب ربها نظارة لان ذلك يتطلب تقليب الحدقة ، المحصل ص ١٢٨ — ١٣٩ ، المواقف ص ٣٠٥ — ٣٠٧ ، النهاية ص ١٧٤ — ١٧٦ ، الفصل ج ٣ ، ص ٤ ، ص ١٠٦ ، كما يرفض الأشعرى هذه التأويلات ، الإبانة ص ١٢ — ١٣ ، اللمع ص ٦٣ — ٦٦ ، النهاية ص ٣٦٩ ، وعند الحسين بن النجار يجوز أن يحول الله العين الى القلب ويجعل لها قوة العلم بها ويكون ذلك العلم رؤية الله أى علمه له . وعند أبى الهذيل الرؤية بالقلب ونفى العلم ولكن الفوطى وعباد ينكران ذلك . ويرفض الأشعرى تأويل الرؤية بمعنى العلم أو الظن أو النظرة للثواب أو العطف أو الانتظار أو الرؤية بالقلب ، الإبانة ص ١٢ — ١٩ ، مقالات ج ١ ص ٢٦٥ ، عند أبى الهذيل نرى الله بقلوبنا أى نعلمه بقلوبنا ، مقالات ج ١ ، ص ٢١٨ ، ص ٢٦٥ ، الملل ج ١ ، ص ١٣١ ، وفى اللغة اليونانية Eidos من فعل Idein وكذلك اللغة العربية رأى من فعل رأى .

(٧٣٧) التحقيق ص ١٠١ — ١٠٢ ، النهاية ص ٣٥٦ — ٣٥٧ ، ص ٦٧ — ٦٨ ، البحر ص ٢٧ — ٢٩ ، المحيط ص ٢١٢ — ٢١٣ ، المعالم ص ٦٤ — ٦٧ .

ولو كان مرثيا لرأينا الآن بل وفي الحال ، فحجة الواقع ابلغ من أية حجة نظرية(٧٣٨) .

وقد صاغ المعتزلة ذلك كله في عدة أدلة لنفى الرؤية وفي مقدمتها دنيان : دليل المقابلة ودليل الموانع . غدليل المقابلة ينشئ كون الرؤية قائمة على عين كعضو وموضوع مادي ومقابلة العين للوضوع . ويقوم الدليل على ثلاث مقدمات ، الاولى أن الرؤية بالحواس ، والثانية أن الرؤية لانتم الا بالمقابلة ، والثالثة أن القديم ليس مقابلا . والمقابلة والانطباع يستلزمان الجسمية . ومن ثم يؤدي اثبات الرؤية بالضرورة الى اثبات الجسمية كما يؤدي نفيها الى نفي الجسمية لأن الرؤية للعين والمرئى هو المحسوس . فالبصر لا يرى الا ما كان مقابلا لأن الابصار فى الشاهد حواس مقابلة وانطباع . فلو كان الله مرثيا لكان مقابلا . ويتضمن دليل المقابلة نفي الجهة والمحاذاة وهو ما لا يمكن للذات ولا للصفات التى هى عين الذات . يمكن فقط رؤية الاعمال وهى الآيات الكونية ومظاهر الطبيعة من جانب العالم وليس من جانب الذات(٧٣٩) .

أما دليل الموانع فهو الرد على الحجة القائلة بأن الشيء انما يرى لما هو عليه فى ذاته والله حاصل لما هو عليه فى ذاته فما المانع أن يرى ؟ والرد على ذلك بأنما لا يرى ينقسم الى ما لا يرى لمنع أو لاستحالة ، والقديم لا يرى لاستحالة لا لمنع لأنه ليس بمرئى فى نفسه والا لأمكن رؤية صفاته مثل الحياة والعلم والقدرة . ومع ذلك فان موانع الرؤية فى دليل الموانع عديدة قد تكون ستة وقد تكون ثمانية وهى : الحجاب ، الرقة ، الكثافة ، البعد المفرط ، كون المرئى من غير جهة محاذاة المرئى وكون

(٧٣٨) ويقدم الرازى حجة أخرى مؤداها انه لو كان مرثيا لرأيناه الآن فى الحال وهى حجة واقع وتحت بالمشاهدة ، الطوالع ص ١٨٧ — ١٨٨ ، المحصل ص ١٣٩ .

(٧٣٩) انظر دليل المقابلة فى الشرح ص ٢٤٨ — ٢٥٣ ، المحيط ص ٢٠٩ — ٢١٠ ، الارشاد ص ١٨٠ — ١٨١ ، التحقيق ص ١٠٥ — ١٠٦ .

محله ينقصه شيء من هذه الاوصاف ، سلامة الحاسة ، الصغر ، القرب المفرط . وكل ذلك يستحيل على الله (٧٤٠) .

والحقيقة ان نفى الرؤية لا يرجع لامور ترجع اليها مثل الحواس أو الموانع بل الى طبيعة الموضوع ، فالذات ليس موضوعا ، ولا يرى من الانسان شعوره . فلما لا أرى شعورى وذاتى بل أرى جسمى ، ولكن أشعر بذاتى كما أشعر بالآخر أو أشعر بالماهية ولا أراها ولكن أوجد فى الموقف وأشعر بالتجربة الحاملة للماهيات (٧٤١) . وكذلك الله لا يمكن القول أنه يرى ذاته لأنه لا ينقسم على نفسه . تثبت رؤية العين وتنكر رؤية الذات لأن الاولى اثبات لرؤية الاشياء ، فى حين أن الثانية نفى لتجسيم الذات (٧٤٢) .

ويبدو من تحليل الرؤية أنها الرؤية المحذقة ، وصلتها بالعلم وتحليل العين والاشعة أى أنها إما جزء من تحليل عمل الحواس أو جزء من نظرية

(٧٤٠) أنظر دليل الموانع فى الشرح ص ٢٥٣ — ٢٦١ ، المحيط ص ٢٠٩ — ٢١٢ ، المغنى ج ٤ ، ص ٦٤ — ٦٩ . ويرفض الجوينى دليل الموانع بأن ذلك قياس الغائب على الشاهد ، الارشاد ص ١٧٥ — ١٧٦ ، ص ١٧٩ — ١٨٠ .

(٧٤١) يرد القاضى عبد الجبار على شبهات الاشاعرة فيقول : لا يعنى كونه فاعلا قادرا أنه مرئى فذلك نقل للرؤية الى القدرة ، وان كونه قائما بنفسه جوهر فأن الجوهر لا يعنى مرئيا ، وإذا كانت الرؤية إما ممكنة أو ممتنعة ، والامتناع ضرورة أو استدلالا ولما بطل الامكان جاز الامتناع . اذن الرؤية مستحيلة ضرورة واستدلالا . واثبات الرؤية يؤدى الى التشبيه بالضرورة . تنفى رؤية العين للموضوع والمقابلية وتثبت رؤية المعانى فى الشعور . ولا يعنى نفى الرؤية نفى كونه رايا لان نفى الموضوع ليس نفيا للذات ، المغنى ج ٤ ، ص ١٧٦ — ٣٣٢ .

(٧٤٢) أجمعت المعتزلة على أن الله لا يرى نفسه ، واستحالة رؤيته بالحواس أو بغير حاسة . وذهبت شذمة منهم الى أنه يرى نفسه ولكن تمتنع رؤيته لان الرؤية لا تتم ألا بحاسة . وذهب الكعبي والنجار الى أنه لا يرى ولا يرى نفسه ولا غيره . فهو وان كان لا يرى ذاته الا أن لديه شعورا بذاته ومع ذلك فان رؤيته للغير ممكنة لان الذات ترى الموضوع ، الارشاد ص ١٧٦ .

الإدراك ، وفي النهاية جزء من نظرية المعرفة وليست من الالهيات ، وكأن رؤية البارى هي احدى نقاط التطبيق من نظرية المعرفة ككل (٧٤٣) .
والخلاف بين اثبات الرؤية ونفيها هو الخلاف أساسا في المعرفة الحسية هل هو مجرد انطباع حسي من الخارج الى الداخل أم انها مشروطة بالوعى أو الانتباه الداخلى أى بشعاع مقابل من الداخل الى الخارج .
وقد توصل الفريقان الى هذه التفرقة بين الابصار والإدراك أو بين الرؤية والمعرفة . فالرؤية غير الإدراك . قد تكون هناك رؤية دون ادراك ، وقت يحدث ادراك دون رؤية . والإدراك غير العلم . قد يكون هناك ادراك دون علم وقد يقع علم دون ادراك . العلم ليس مرتبطا بالإدراك بالحاسة بل بالحياة ، فالحياة شرط العلم وليست الحاسة . وقد يكون الإدراك بحاسة وقد لا يكون . فالحدس لا حاسة له ، والشعور ليس له حاسة ولا آله ولا حالا بآلة (٧٤٤) . لا يتولد الإدراك من فعل خارجي فحسب بل قد يتولد من افعال الشعور الداخلية ، مثل رؤية ترابط المعانى واستنباط معان جديدة (٧٤٥) . لا يتم الإدراك الا بشعاع من المرئى الى العين يقابله شعاع آخر من العين الى المرئى وهو الانتباه الواعى أو الاهتمام أو القصد . الاول انطباع حسي خالص والثانى ادراك ورؤية (٧٤٦) . فالوجود ليس هو شرط الرؤية الوحيد بل وجود الرائي الذى ترجع له اختلافات الرؤية (٧٤٧) . وتعليق الرؤية بآلة تأكيد على نفي رؤية العين ولكنه ليس نفياً لرؤية الماهيات ، ليس فقط احاطة بها بل ادراكا لها . فالماهيات ليست امتدادا حتى يمكن الاحاطة بها بل تقوم بتوجيه الشعور الى منطقة حقيقية والى لب الاشياء . الخطأ هو وضع

(٧٤٣) ويدل على ذلك أن العشرة فصول الاولى من باب الرؤية في « المغنى » في نظرية المعرفة وليست في الالهيات ، المغنى ج ٤ ، رؤية البارى ص ٣١ — ٨٨ .

(٧٤٤) المغنى ج ٤ ، ص ٣٦ — ٣٨ .

(٧٤٥) المغنى ج ٤ ، ص ٥٠ — ٥٨ .

(٧٤٦) يركز القاضى عبد الجبار على الشعاع الاول فقط ج ٤ ، ص ٥٩ — ٦٣ .

(٧٤٧) المغنى ج ٤ ، ص ٨٠ — ٨٥ ، ص ٩٩ — ١٣٨ .

المعاني على مستوى الاشياء وتحويل الماهيات الى وقائع ، وفقد الشعور لموضوعه وتحويله من شعور ملء الى شعور خاو . الخطأ هو قلب الماهيات والقضاء على كل صفات الماهية من شمول وعموم ومعيارية . لا تعنى الرؤية تغليب الحدة طبقا لبعد العين عن الموضوع بل تعنى اعمال الشعور أو النظر في مضمونه أى محاولة الايضاح والاستبصار . فالرؤية ليست مسطرة سلفا بل هى عملية توضيح (٧٤٨) . ولا ينفى خداع الحواس المعرفة الحسية فالشعور قادر على تجاوز هذا الخداع ، ويمكن تفسيره عمليا بتحليل عمل الحواس وشروطها وموانعها (٧٤٩) . فالحس ذاته مشروط بعوامل لا حسية مثل وعى الشعور ويقتضيه وانتباهه واهتمامه تأكيدا للفرق بين الانطباع الحسى والادراك الحسى . فقد يحدث الانطباع دون الادراك وقد يحدث الادراك دون الانطباع عن طريق الحدس العقلى (٧٥٠) . ان الحس والملاحظة قادران على اعطاء تجارب حية تكشف عن المعنى والقانون والماهية . وتتم الرؤية فى الزمان الشعورى وليس فى الزمان المكاني ، وليس بالضرورة فى الآن دون استرجاع الماضى أو استباق المستقبل ، ومادامت الرؤية ممكنة بعد أن توفرت شروطها فى الرأى لعدم استمرارها (٧٥١) . الرؤية اذن اقرب الى رؤؤية العلم أى رؤية الشئ فى الشعور بعد العلم به دون ما حس أو شعاع أو عين أو موضوع ، رؤية يشعر بها الانسان فى قلبه كحالة شعورية لموضوع شعورى ، هى رؤية الكشف العلمى ، رؤية الموضوع فى الشعور أو حدس الماهيات .

(٧٤٨) الشرح ص ٢٣٨ — ٢٤٨ .

(٧٤٩) يقول المعتزلة أحيانا ان الله نور يصعب التحديق اليه ، والنور هنا ليس بالمعنى الحسى ولكن بالمعنى المجازى ، الإبانة ص ١٥ — ١٦ ، ورأى المعتزلة والفلاسفة اقرب الى العلم من حيث التركيز على اتساع الحدة أو قفلها . فرؤية الشمس تبقى بعد غمض العين ، ورؤية الابيض بعد الاخضر يكون مشوبا بالاخضر ، ورؤية الضوء القوى يبهى الحدة . المواقف ص ٢٩٩ — ٣٠٠ .

(٧٥٠) المغنى ج ٤ ، ص ٧ — ٧٩ .

(٧٥١) « فى إبطال القول بأننا نرى القديم الآن » ، المغنى ج ٤ ، ص ٩٩ — ١٠١ .

موضوع الرؤية اذن مرتبط بنظرية العلم ووسائل المعرفة : هل تتم معرفة الشيء بآثاره أم بذاته أم برؤيته رؤية العين ؟ وهو ما يماثل درجات المعرفة عند الصوفية : المعرفة الحسية والمعرفة العقلية والمعرفة القلبية ، علم اليقين ، وحق اليقين ، وعين اليقين ، وهى المعرفة التى استمد منها الفلاسفة أيضا أنواع المعارف العقلية (٧٥٢) . ومما لا شك فيه أن المعرفة من النوع الاول يتفق عليها الناس جميعا . اما المعرفة من النوع الثانى فعليها خلاف ، وهو العلم بذات الله ، والعلم بذات الله مستحيل ، والعلم بآثاره هو الممكن . اما النوع الثالث ، رؤية الله ، فهو مستحيل أيضا لان الله ليس موضوعا للرؤية كما أنه ليس موضوعا للعلم . انما العلم موضوعه كلام الله أى الوحي كقصد نحو العالم وكنظام له ، فإذا كان النوع الثانى مستحيلا فالاول والثالث ممكن . العلم بذات الله مستحيل ومعرفة آثاره الطبيعية ونظمه الاجتماعية والسياسية ممكنة . ليس فى اثبات الرؤية كموضوع أى مدح أو تعظيم أو ثناء عليه بل يعنى مجرد الكشف عن الذات الخالص وأخص ما يميزه وهو تعالى ، وأنه من عالم المعانى وليس من عالم الاشياء . المدح ليس للذات أو لافعالها بل هو تمثيل قيمة تعالى فى الشعور (٧٥٣) . وتحليل الرؤية تحليلا علميا يمنع من خلق الاوهام وبناء الاساطير ، وهو كله مخالف للواقع ، ولا يوجد حل وسط بين الواقع والوهم . فاما أن يرى الانسان أو لا يرى ، وليس هناك شئ لا يراه الانسان أو أن يرى الانسان لاشئ . ذلك هو كمال العقل . أما العلم فانه يجوز فيه الخفى والجلي وتلك مهمة الايضاح . يزداد يقين الاتراك بالجماعة أى بالادراك الجماعى والاتفاق فى الرؤية وذلك هو أحد مقاييس موضوعيتها . وكل حكم على الغائب فانه يقوم بالضرورة على قياس الغائب على الشاهد والتعظيم بالقياس وهو أساس الفكر الدينى (٧٥٤) . ولما كانت اللغة أساسا

(٧٥٢) يحدد الرازى هذه المراتب على أنها محب النزاع قائلا ان الادراكات ثلاثة أنواع : ١ — أضعفها معرفة الشئ : بحسب ذاته بل بآثاره . ب — أوسطها معرفة الشئ بحسب ذاته المخصوصة . ج — أكملها معرفة الشئ برؤيته . المعالم ص ٥٩ — ٦١ .

(٧٥٣) الشرح ص ٢٣٨ — ٢٣٩ .

(٧٥٤) المغنى ج ٤ ، ص ٥٣ .

هى المعنى فاذا تعارضت مع المعنى فالاولوية للمعنى . ولكن نظرا لا تعارض اللغة المعنى ، وان التحليل اللغوى لا يعارض التحليل العقلى . فاذا أعطت اللغة معنيين وأعطى العقل معنى واحدا فانه يؤخذ من معنى اللغة المعنى المتفق مع ما أعطاه العقل . واذا استحال اتفاق اللغة مع المعنى أصبحت اللغة مجازا . والمجاز ليس خروجا على اللغة بل هو من طبيعتها . المجاز حلقة الاتصال بين اللغة والعقل . أن وسيلة التعرف على الله العقل والوجدان وليس العين والمشاهدة لان الله لا يرى الا بوسائل المعرفة على ما هو معروف فى نظرية العلم ، والمحسوسات أولى مراحل المعرفة بالاضافة الى الوجدانيات والمعقولات والمتواترات . والله ليس شخصا أو ذاتا أو موضوعا ثابتا بل حياة وحركة ونشاط . واذا قيل ان النظر هو الانتظار فمعناه توجه الشعور نحو شيء دون تحديد للشيء . كل شعور يتجه نحو شيء . بنية الشعور أنها تؤثر نحو شيء وتنطلق نحو شيء دون أن يكون هذا الشيء واقعة حسية فى العالم الخارجى . ولا فرق بين المجسمة واهل السنة وأصحاب الحديث مادام المعبود مشابها للجسم فانه يكون مثله مرثيا بالابصار بناء على الخبر وان لم يكن بناء على تحيل الواقع أو اعتمادا على سلطة العقل أو على دوافع نفسية حددتها الظروف الاجتماعية للجماعة كما هو الحال فى التجسيم . فلولا الخبر لما قيل بالتشبيه لان التشبيه تفسير خاطئ للخبر وعدم دراية بطبيعة اللغة وبوظيفة الصورة الفنية ويتعدد وسائل التعبير . لا يثبت الخبر شيئا بل يعطى صورة فنية للإيحاء للجواهر بمعان نفسية ويوجهها نحو مقاصد واتجاهات فى العالم . المقصود هو الاثر النفسى وليس اثبات الشيء المادى . التشبيه خطأ لغوى فى الحقيقة والمجاز يصبح فيه المجاز حقيقة ، وتتحول فيه الصورة الفنية الى شيء مادى . لذلك يحيل البعض الاشكال كله الى النصوص لحل التعارض بين الحجج النقلية والا فلا حيلة الا التأويل (٧٥٥) .

الرؤية مطلب انسانى خالص يعبر عنه السؤال عنها وطلبها ولكن لا يعنى ذلك أنها ممكنة . وبهذا المعنى كل ما يطلبه الانسان يكون موجودا

كمطلب وحاجة . ويظل الفرق قائما بين عالم التمنى وعالم الواقع ، وعالم التمنى أوسع نطاقا من عالم الموضوعات . ليس كل ما يطلبه الشعور يكون له وجود في الخارج وهو ما قاله القدماء من الفصل بين الوجود في الازهان والوجود في الاعيان . اثبات الرؤية الموضوعية وقوع في النظرة الحسية الخالصة ويحدث عن النعم والملاذات لا غرق في ذلك بين حسية ومعنوية . وهو نسيان للمجاز . الله حقيقة والرؤية معرفتها ومشاهداتها عن طريق التجربة . فالمعرفة الحسية يقين مثل المعرفة العقلية . موضوع الرؤية موضوع وجداني خالص شريف ، يكشف عن شرف الموضوع أكثر من الموضوع بالفعل . ولما كان أشرف موضوع لا يرى الا من أشرف ذات فالله يرى نفسه ولا يراه غيره مما يدل على أن الموضوع كله اجلال وتعظيم وتمرين نفسى على مقتضى التأليه ، تشريف وتعظيم واحسان وتحقيق وعد ومكافأة (٧٥٦) .

وقياسا على الرؤية ، لماذا لا يكون الله موضوعا للذوق أو الشم أو اللمس أو السمع ؟ ليس صوت الله أقرب الى صوت الضمير ؟ ألم يأت الوحي ، وهو كلام الله عن طريق السمع ؟ هل تعشق العين قبل الاذن أم تعشق الاذن قبل العين ؟ ليست الموسيقى أكثر الفنون قدرة على التعبير من الرسم والتصوير والنحت والعمارة ؟ ليست الفنون الصوتية أقرب الى القلب من الفنون التشكيلية ؟ وقد تعرضت نظرية الوجود في مبحث الاعراض عن تفاضل البصر والسمع . لماذا يكون الله موضوع الرؤية وحدها ؟ لماذا لا يكون موضوع اللمس أو الذوق أو الشم أو السمع ؟ بما لا شك فيه ان الله موضوع للسمع من خلال الوحي عن طريق الكلام ؟ ولكن ماذا عن اللمس والذوق والشم ؟ ومن يجيز أن يكون الله موضوعا للرؤية لابد ان يجيز أيضا أن يكون موضوعا للحواس الاخرى أو أن بصوغ نظرية لتفرد

(٧٥٦) يرر الباقلائي وضعه لموضوع الرؤية في آخر كتابه بأنها أعلى الاشياء وأجلها ويختم للمؤمنين المصدقين لها حتى يستحقوا كل نعيم في جنبها « الانصاف ص ١٧٦ ، « لانها أعلى العطايا وأسنى الكرامة وليس فوقها مزيد بل هي الزيادة » الانصاف ص ١٤٤ . ويصف الآمدى من يقول بذلك بأنه من أهل الضلال ، الغاية ص ١٥٩ ، الانصاف ص ٤٧ — ٤٨ .

البصر على غيره من الحواس لرؤية الله ، وأن يكون الله موضوعا للرؤية وحدها . صحيح أن البصر في سباق مع السمع من حيث دقة الإدراك وعمقه ومع ذلك فالمس والذوق والشم من لذات الجنان ، لمس الحرير ، وذوق العسل ، وشم الروح والريحان . فلماذا تخصيص الرؤية دون الذوق والشم واللمس والسمع ؟

إذا كان بعض المجسمة يتصور المعبود جسما دون أن يصفه باللون أو الطعم أو الرائحة أو المجسمة فإن البعض يضع الجسم في اتجاه الشعور فيصبح ذا لون وطعم ورائحة ومجسمة وكل ذلك بالتساوى . فاللون هي الرائحة وهما المجسمة ، والثلاثة هو الطعم ، والأربعة هو نفسه ، لا يوجد تغاير أو اختلاف أو تنوع بين الصفات والذات (٧٥٧) . وقد يؤثر البعض جعل المعبود ذا لون فحسب دون الطعم أو الرائحة أو المجسمة أو الطول والعرض والعمق وإن كان في مكان دون مكان ومتحركا من وقت الخلق . فالصفات المفضلة هما اللون والحركة ، وهما الصفاتان المطلوبتان في الرسم . ويكون المعبود عنا مدركا بالعين وحدها لا بالأذن أو باللسان أو باليد أو بالأنف . ويكون الفنان هنا تشكيليا يؤثر الفنون المرئية على الفنون السمعية . وقد يطفئ اللون على سائر الحسوسات ويكون المعبود ذا لون فقط . فالبصر أكبر من اللمس والذوق والشم . والتوحيد بين الكيفيات الحسوسة يدل على

(٧٥٧) عند هشام بن الحكم أن الله ذو لون وطعم ورائحة ومجسمة ، لونه هو طعمه ، وطعمه هي رائحته ، ورائحته هي مجسمة ، وهو نفسه لون ، مقالات ج ١ ، ص ١٠٢ ، ص ٢٥٧ ، الفرق ص ٦٥ ، ص ٢٢٧ ، وهو قول يقارب على مستوى التجسيم ما يقوله الفلاسفة ، عقل وعقل ويعقل ، وما تقوله المعتزلة في نفى الصفات الزائدة على الذات . كما يرى هشام بن سالم الجواليقي أن معبوده هو نفسه لون ، ذو حواس خمس كحواس الإنسان ، مقالات ج ١ ، ص ٢٥٧ ، الفرق ص ٦٩ ، كما يصح عند ابن أبي بشر إدراكه من غير هذه الحاسة (البصر) ، وجاز أن يسمع ويشم ويذاق ويلمس لأنها معان ، المحيط ص ٢٠٩ ، النسائية ص ١٦٨ — ١٧٠ ، الإرشاد ص ١٦٨ — ١٧٣ ، الاقتصاد ص ٣٦ — ٣٩ ، والذي ألزمهم هو أنه تعالى لو جاز أن يرى لجاز أن يلمس ويشم خاصة على مذهبهم أن رؤية الله من أعظم الثواب فيجب أن يكون القديم مشتهى معشوقا ، تعالى عن ذلك . الشرح ص ٢٧٦ — ٢٧٧ .

وحدة الروح أكثر مما يدل على اختلاف الأجسام وتعددتها (٧٥٨) .

ويقع نفى الإدراكات الأربعة الأخرى على مثبتى الرؤية أكثر مما يقع على نفاتها . فنفاة الرؤية بالضرورة ينفون باتى الإدراكات بطريق الأولى . أما مثبتو الرؤية فانهم فى حاجة الى تبرير اثبات الرؤية ونفى باقى الإدراكات لان القياس يعمم عليهم .

وينفى اهل السنة الكيفيات المحسوسة كنوصاف للذات بالرغم من انبات الصفات وذلك لاعتبار هذه الصفات اقل كمالات من صفات العلم والقدرة والحياة . فهى توابع للمزاج والتركيب . أما اللذة والالم فهما حسيلان . واللذة العقلية نفاها المليون واثبتها الفلاسفة فالله كمال فى ذاته متجرد عن اللذة . فمادام الله كمالا فى ذاته ، واللذة ادراك للملائم التذ الله ضرورة . واذا كانت كلها كمالات فلذته كمال . أما السمع فان موسى سمع كلام الله وليس ذات الله . أما اللمس والشم فلم يقل بهما الا المجسمة . وتدل الإدراكات الخمسة على ان تصور الله ناتج عن وضع الانسان وحياته وحواسه ثم اسقاط ذلك كله على الله ، كل يتصور الله على شكلته ومثاله . ينصوره المتكلم عالما قادرا لان الدولة تعرف كل شىء وتسيطر على كل شىء ، ويتصوره الفيلسوف يلنذ عقلا لانه حكيم عاقل (٧٥٩) .

(٧٥٨) ذكر بعض المجسمة انه كان يثبت البارى ملونا ويأبى أن يكون ذا طعم ورائحة ومجسة ، مقالات ج ١ ، ص ٢٥٧ .

(٧٥٩) هذا افتراض يرد عليه الأشعرى بقوله « وأما السمع فلم يختلف أصحابنا فيه ، وجوزوه جميعا وقالوا انه جائز أن يسمعنا البارى نفسه متكلم » اللع ص ٦٢ — ٦٣ ، ص ٦٧ — ٦٨ ، البحر ص ٢٧ — ٢٩ ، وقد نفى الأشعرى أن يذاق أو يلمس أو يشم أو أن يكون جسما ، الإبانة ص ١٢ — ١٣ ، يميل الأشاعرة وأهل السنة وصف الله بالألوان والطعوم والروائح ، الأصول ص ٧٨ — ٧٩ ، المسائل ص ٣٦٠ ، المحصل ص ١١٥ — ١١٦ ، النفسية ص ٦٤ ، التفتازانى ص ٦٤ ، الاواقف ص ٢٧٧ — ٢٧٨ ، المغنى ج ٤ ، ص ١٣٤ — ١٣٨ ، الارشاد ص ١٧٣ — ١٧٤ ، الحصون ص ٨٧ ، المحيط ص ٢٠٩ ، انظر أيضا الفصل الرابع ، نظرية الوجود ، ثالثا — الاعراض ٣ — الكيف .

لا يعنى نفى الرؤية الموضوعية لله كموضوع أى تعطيل أو جحد
على ما تقول الاشاعرة بل يعنى التنزيه واعطاء الله حقه فى تحقيق مقصده
فى العودة الى العالم والاتجاه من الله الى العالم ، ومن شخص الله الى
البناء الاجتماعى . الرؤية مطلب انسانى نتيجة الاغتراب فى العالم ،
والاشاحة بالوجه عنه ، وقلب القصد . الرؤية سؤال ومطلب انسانى ممكن
ولكنه يعبر عن وضع غير طبيعى أو غير شرعى ، عندما يسقط العالم من
الحساب ، ويضيع العقل ، ويغيب المنطق ، ويخرج الانسان خارج العالم
فيظهر السؤال . هناك فرق بين الخيال والواقع فالخيال أوسع نطاقا
من عالم الاشياء ، وليس كل ما يطلبه الوهم يكون له وجود فى الخارج ،
وليس كل ما فى العالم الداخلى له مقابل فى العالم الخارجى . اذا تمت
الرؤية فان الجبال تذك ، وتطبق السوات على الارض أى تدمير العالم
وانتهاء الكون ، وخرق قوانين الطبيعة ، وبالتالي يعيش الانسان فى عالم
مستحيل لانه أصبح له موقف غير شرعى . تعليق الرؤية على استقرار
الجبل لا يثبت الرؤية لان تحقيق الرؤية يستلزم تدمير الجبال وبالتالي تعليق
الجواز على شرط مستحيل يكون أقرب الى الاستحالة والامتناع (٧٦٠) .
الرؤية اغتراب عن العالم وخروج بالوعى الى خارج العالم ، خارج الزمان ،
وخارج التاريخ تحت اثر الاشعرية والصوفية . ان الله ليس هدفا بل
الهدف هو العالم والانسان وبالتالي تكون رؤية الله تحويل الانسان عن
موقفه الطبيعى واغتراب له ، وتحويل للوحى عن مقصده الشرعى . فى
الرؤية يتحول الوحى الى شخص ، وتتحول عواطف التاليف الى تشخيص ،
والتشخيص داء العصر ، وتصور كل شىء على أنه مادى محسوس بطريقة
غيبية لا علمية . رؤية الغير ممكنة أما رؤية الذات فمستحيلة . ليس المتصور
بالرؤية رؤية شخص واحد اله شخص أو نبى بل الرؤية ذاتها كحقيقة
مستقلة ، كأحد جوانب نظرية العلم . الله ليس موضوعا بل ذات ، وليس
مشخصا بل مقصد ، وليس جسما بل معنى . هناك اذن ضرورة للانتقال من
رؤية الله الى رؤية العالم ، فالله ليس موضوعا للرؤية بل موضوع
للتحقيق ، وليس من ناحية المعرفة بل من ناحية الوجود ، وليس من جانب

النظر بل من جانب العمل . هناك ضرورة للانتقال من رؤية الذات الى رؤية الموضوع ، فאלله ذات تتحقق فى العالم . رؤيته تطيله الى موضوع وبالتالي يكون أقل قيمة من الذات الانسانية . الله وعى خالص مثل وعى الانسان الخالص ، ولا غربة فى ثورة الانسان وغضبه اذا ما تحول الى موضوع عن طريق نظرة الآخر اليه او عن طريق تحويله الى موضوع طبيعى من العلوم الانسانية . وهناك ضرورة العودة الى العالم والقضاء على الاغتراب ، فالرؤية للعالم ، لمشاكله وقضاياها ، للبشر ولاوضاعهم . لا تتم الرؤية الا للجسم والمادة والموضوع والشيء . الرؤية خارج العالم تعمية وتغطية وتستتر وتسكين وتخدير وايهام . الرؤية ليست نعيها ولا لذة بل ألم وحسرة وغضب مما يحدث فى العالم من مأس للبشر ، من فقر وجهل ومرض وتخلف وضياح وتشردم وقهر وتعذيب . هى الرؤية التى تبعث فى النفس الغثيان من العجز عن المقاومة للعدو الخارجى ، ومن النفاق والمداينة للحكام ، ومن اللهث وراء لقمة العيش بأبخس الاثمان .

مادام وجود الشيء هو الحاجة اليه ، والشيء الذى لا حاجة اليه لا يكون موجودا فان رؤية الله موضوع من هذا النوع ، لا يحتاج اليه العصر فى هذه الصورة المغترية المقلوبة . يحتاج العصر الى رؤية العالم والى معرفة المعانى وادراك الماهيات . ان وجود الشيء هو قصده ، وقصده شرعيته . وبالتالي لا وجود للرؤية كقصد وكوجود شرعى . لقد حاولت الحركات الاصلاحية من قبل الغاء الموضوع والعودة الى بساطة الموضوع (٧٦١) . فما اهميته حاليا ؟ هل هى مشكلة ؟ هل انكرت اسرائيل رؤية الله ونحاربها نحن لاثبات الرؤية أم احتلت الارض وتركناها تحتل ما تشاء فى عصر الهيمنة الاسرائيلية ؟ ومهما قال المتكلمون وفصلوا وصاغوا وبرهنوا فانها كلها مسالك مردود عليها باعترافهم أنفسهم ولم يزيديا على الواقع شيئا الا تأكيدا للاغتراب واستمرارا فيه (٧٦٢) . وقد بلغ القدماء حد تكفير مثبت الرؤية

(٧٦١) يقول محمد عبده « ولكن منى الاسلام يقوم بحبون الخلاف والله فوق ما يظنون » الرسالة ص ٢٠٣ — ٢٠٤ .

(٧٦٢) يقول الامدى : « وقد سلك المتكلمون فى ذلك من اهل الحق مسالك لا تقوى » الغاية ص ١٥٩ .

وتكفر نافيها وتكفر من شك في اثبات الرؤية أو نفيها أو في نفيها اليها لا نهاية وكان رؤية الله معركة وطنية تتحرر بها أراضي المسلمين من الاحتلال ، وبها تقام مجتمعات حرة دون قهر ، تعبها العدالة والمساواة دون استغلال وتمنوت طبقى ، وبها تتوحد الكلمة بدل التشرذم والتفتت والتجزئة (٧٦٣).

يعنى هذا الوصف الخامس ، « الوعى الخالص » ، الشعور الخالص الذى لا تخالطه شائبة المادة ، فالوعى ليس فى محل ، والفكر ليس فى الدماغ ، والاعساس ليس فى الحواس . لا يوجد الوعى الخالص فى محل لانه غير متميز وهذا ما عبر عنه القدماء بالاستغناء وعدم الافتقار والاحتياج . لا يرى ، وليس موضوعا للرؤية ، بل راء ومدرک وعالم ، شرط القيام بالنفس هو بقاء الذاتية دون أن تتحول الى موضوع من خلال الرؤية .

ثانيا : الوجدانية .

١ — سادس وصف للذات . الوجدانية هو الوصف السادس والاخر للذات التى من خلالها يظهر علم أصول الدين باعتباره علما لتاريخ الايمان . وفى المؤلفات الاونى السابقة على العدد الاحصائى لوصاف الذات يظهر وصف الوجدانية على أنه أول وصف وأهمه . كما تظهر الوجدانية مع نفي التشبيه على أنها من أوائل العقائد التى تختطف عليها الفرق (٧٦٤). وتعود الوجدانية لتأويل بعدالقدم مرة أخرى بعد نفي التشبيه (٧٦٥) . وقد يشار الى آية « قل هو الله أحد » الى وصف الوجود وليس الى الوجدانية على أنها أول وصف للذات . وتظهر الوجدانية حينئذ على أنها ثانى وصف

(٧٦٣) عند المردار أن من جوز الرؤية بالابصار بلا كيف فهو كافر ، والشاك فى كفره كافر الى ما لا نهاية . وكثر باقى المعتزلة من أجاز الرؤية بالمقابلة والاتصال . والذين أثبتوا الرؤية كفروا المردار وكفروا الشاك فى كفره ! الفرق ص ١٦٦ ، الملل ، ص ١٠٤ ، الانصاف ص ٤٢ ، الانتصار ص ٦٧ — ٦٨ .

(٧٦٤) الفقه ص ١٨٤ .

(٧٦٥) البحر ص ٢ .

بعد الوجود (٧٦٦) . ثم تثبت الوجدانية من جديد ويتم التذليل بها لاثبات
القدم ونجوى الوجود واثبات الوجدانية وتجوى الشئانية وتجوى النفس
ونفى الشبهة (النور) اثبات اليد والاصبع والقدم والذق وعدم تجوى
المجىء والذهاب (٧٦٧) . وتظهر الوجدانية فى المقدمات الخطبية للاعلان
عن شهادة الوجدان بها (٧٦٨) . وتظهر فى الخطب والمقدمات على انها
الانفعال الاول انذى يليه نفى التشبيه فى جميع صورته (٧٦٩) . ويظهر الواحد
على انه اول وصف لله بعد دليل الحدوث (٧٧٠) . كما تظهر الوجدانية على
انها الصفة الوحيدة للذات الجديرة بالذكر عن غيرها من الاوصاف ويبقى
الصفات كالقديم والغفور والجواد كاسماء (٧٧١) . وتظهر فى باب تعريف
الايان والاسلام والدين على انها عقيدة التوحيد (٧٧٢) . وتبدو وكأنها ثالث
وصف للذات بعد القدم والوجود كصفة جائزة (٧٧٣) . وفى بعض المؤلفات
المقدمة الاخرى تظهر صفة الوجدانية تالية لنفى التشبيه (٧٧٤) . وبعد
دليل الحدوث ، وفى ذكر صفات المحدث تظهر صفة الواحد مع الاحد بعد
موجود وقديم وقبل باق (٧٧٥) . وفى الاقرار بالتوحيد يظهر الاقرار بالواحد
الفرد بعد الموجود (٧٧٦) . وكثيرا ما يظهر وصف الواحد فى عبارات انشائية
وفى صياغات عقلية متعددة دون عد او وصف (٧٧٧) . ويظهر وصف الواحد

-
- (٧٦٦) البحر ص ٣
 - (٧٦٧) البحر ص ٤
 - (٧٦٨) المسائل ص ٣٣١
 - (٧٦٩) الابانة ص ٤
 - (٧٧٠) النسفية ص ٥٥
 - (٧٧١) الدر ص ١٥٢ — ١٥٣
 - (٧٧٢) البحر ص ٣ — ٤
 - (٧٧٣) البحر ص ١٧ — ١٨
 - (٧٧٤) اللع ص ٢٠ — ٢١
 - (٧٧٥) الانصاف ص ١٨
 - (٧٧٦) الانصاف ص ٢٣
 - (٧٧٧) الانصاف ص ٢٩

— ٣٠٦ —

مستقلا بذاته منفردا في مسألة مستقلة . فهو وان لم يكن وصفا عقليا مصاغاً الا أنه موضوع يطل ، وقد يدخل نفى الشبه والنظر معه (٧٧٨) .

ولاول مرة يظهر الواحد في باب مستقل كأول وصف للذات وسابقا على صفاتها (٧٧٩) . ويذكر معه الصفات العشر مما يدل على أهميته . كما يظهر كوصف ثالث في باب مستقل بذاته بعد اثبات واجب الوجود واثبات التنزيهات الخمسة ، ونفى المشاركة والجسمية والاتحاد وال طول وقيام الذات بالحوادث ونفى الاعراض المحسوسة (٧٨٠) . وتظهر الوجدانية بعد القيام بالذات والوجود والشئ والغنى . وتظهر أيضا بعد مخالفته للخلق ووصفه بالعظيم والجميل لذاته بأنه وتر لذاته مما يدل على أن الوصف تعبير عن تعظيم وتبجيل واجلال وتقدير (٧٨١) . ويظهر الواحد عرضا في معرض الحياة ودون التأكيد على أهميته ليس من حيث المعنى بل من حيث اللفظ وجواز التسمية (٧٨٢) .

وتظهر الوجدانية بعد الوجود وصفات المعاني السبع فيما يجب على الله ويعد الرؤية والافعال فيما يجوز عليه وكأن الوجدانية مجرد جواز وليست وجوبا (٧٨٣) . وقد توضع في أي من الأقسام الثلاثة فالواحد ما يجب لله يغنى نفى الاثنينية وهذا ما يستحيل على الله وبالتالي فهو بين الوجوب والاستحالة (٧٨٤) . وقد تظهر أيضا آخر وصف للذات قبل صفات المعاني (٧٨٥) أو كآخر فصل في التوحيد بعد أوصاف الذات وصفات المعاني

(٧٧٨) الانصاف ص ٣٣ — ٣٤ .

(٧٧٩) التمهيد ص ٤٦ ، النهاية ص ٩٠ — ١٠٢ ، الغاية ص ١٢١ —

١٥٢ .

(٧٨٠) الطوالع ص ٢٦٣ ، المواقف ص ٢٧٨ — ٢٧٩ .

(٧٨١) الاصول ص ٨٨ .

(٧٨٢) الفصل ج ٢ ، ص ١٤٤ .

(٧٨٣) النظامية ص ٢٩ .

(٧٨٤) النظامية ص ٢٩ .

(٧٨٥) الارشاد ص ٥٢ — ٦٠ .

والرؤية وقبل العدل (٧٨٦). وتظهر آخر موضوع في التوحيد بعد صفات التبتوت والصفات المختلف عليها واثبات الرؤية وقبل العدل (٧٨٧). كما تظهر بعد نفى التشبيه وكلاهما بعد صفات المعاني السبع بعد اثبات القدم والوجود (٧٨٨). وقبل الصفات السمعية الثلاث ولاول مرة يتصدر التوحيد « كتاب التوحيد » بعد ادخال نفى التشبيه في آخر دليل الحدوث (٧٨٩).

وفي أول احصاء لوصاف الذات في عشر يظهر واحد على انه الوصف العاشر والاخر بعد الوجود والقدم والبقاء ونفى الجسمية ونفى الجوهر ونفى العرض ونفى الجهة والتنزيه عن الاستقرار واثبات الرؤية (٧٩٠). وتظهر انوحدانية كآخر وصف للذات بعد الوجود والقدم ونفى الحاجة ونفى الجسم ونفى العرض ونفى الرؤية على أنه نفى الثانى ويدخل فيه الكلام عنى النصارى (٧٩١). وبعد استقرار البناء النظرى في احكام العقل الثلاثة وما يجب لله من عشرين صفة تظهر الوحدانية على أنها سادس صفة ، وما يستحيل عشرون صفة تظهر على أنه من المستحيل أن لا يكون واحداً أو بأن يكون مركباً في ذاته أو يكون له مماثل في ذاته أو في صفاته أو يكون معه في الوجود مؤثر في فعل من الاعمال . كما يذكر البرهان على الوحدانية . وهو ما يسمى في العقائد المتأخرة واحد في ذاته وصفاته وافعاله (٧٩٢). وتظهر أيضاً على أنها سادس صفة في تفسير « لا اله الا الله » بالاستغناء عن كل ماسواه (٧٩٣). ولاول مرة بعد ذكر وصف الواحد ترفض جميع

-
- (٧٨٦) المسائل ص ٣٧٣ .
 (٧٨٧) المحصل ص ١٤٠ ، المعالم ص ٦٨ — ٧١ .
 (٧٨٨) العضدية ج ٢ ، ص ١٢٢ .
 (٧٨٩) الشامل ص ٣٤٥ — ٤٠١ .
 (٧٩٠) الاقتصاد ص ٤٠ — ٤٤ . المغنى ج ٤ ، ص ٢٤١ — ٣٤٦ .
 (٧٩١) الشرح ص ٢٧٧ — ٢٩٨ ، المحيط ص ٢٢٤ — ٢٢٧ .
 (٧٩٢) العقيدة ص ٢ — ٣ .
 (٧٩٣) السنوسية ص ٢ — ٦ ، الكفاية ص ٣٩ — ٤٤ . العقيدة ص ٧ ، الباجورى ص ٤ .

صور التثنية . ويذكر نقض المجوس في تفسير « ولم يكن له كفوا احد » مع اثبات الوجود والوحدانية ونفى الشبه ونقض اليهود والنصارى (٧٩٤) .

وقد يرد على المذاهب المعارضة في معرض رفض العقائد دون اثبات وصف مقابل وهو الوحدانية (٧٩٥) . وقد ترفض الثنوية في معرض رفض قدم العالم مع الدهرية وليس في معرض اثبات الوحدانية (٧٩٦) . وقد ترفض الثنوية أيضا في العدل في نفى مسؤولية الظلام عن الشر ونسبته اما الى الله أو الى حرية الانسان . وبعد الوحدانية كآخر فصل في التوحيد قبل العدل تنتهى الوحدانية بتحليل أنواع الشرك ، عبادة الاوثان والاصنام وعبادة الملائكة وعبادة الكواكب (٧٩٧) . وفي بعض المؤلفات الموسوعية المتأخرة يظهر وصف الواحد على أنه الاهم للذات بعد ذكر الصفات المعنوية السبع (٧٩٨) . وفي بعض الحركات الإصلاحية التى اقتصرت على اثبات القدم والبقاء كاحكام الواجب تظهر الوحدة بعد صفات المعانى وبعد الاختيار (٧٩٩) . وفي اصلاح العقائد واعادة بنائها يظهر أخيرا التوحيد العلمى ونفى الشرك (٨٠٠) . كل ذلك يدل على أنه بالرغم من أن صفة الواحد واضحة في أصل الوحي سواء كتصور أو كوضع عملى الا أنه أخذ وقتا طويلا حتى استقر في علم العقائد كوصف سادس للذات .

٢ — نقد الثنوية . بالرغم من أن الوحدانية ، أى أنه واحد تبدو وصفا

ثبوتها الا انها في الحقيقة وصف سلبي مثل باقى الصفات : المخالفة للحوادث ، ولبس في محل ، ومثل الوجود الذى يعنى أنه ليس عدما ، والقدم الذى يعنى

(٧٩٤) التمهيد ص ٦١ — ٧٨ ، البحر ص ٣ .

(٧٩٥) الانتصار ص ٣٠ — ٣٢ .

(٧٩٦) الاصول ص ٥٢ — ٥٩ .

(٧٩٧) المعالم ص ٧١ — ٧٢ .

(٧٩٨) الدر ص ١٥٢ — ١٥٣ .

(٧٩٩) الرسالة ص ٤١ — ٤٣ ، الجوهرة ، العقيدة ، الخريدة ،

الجامع ، الوسيلة ، الحصون ، التحقيق ، القطر .

(٨٠٠) هذا هو وضع كتاب « التوحيد » لحمد بن عبد الوهاب .

انه ليس حادثا ، والبقاء الذى يعنى انه ليس فانيا . فالواحد يعنى انه لا ثنى له فى ذاته ولا فى صفاته ولا فى أفعاله . ويستحيل أن يكون مركبا فى ذاته أو له مماثل فى ذاته أو صفاته أو يكون معه فى الوجود مؤثر فى الأفعال . وبالتالي ترتبط الوجدانية بالعدل فيما يتعلق بالتأثير وهو الشرك العملى (٨٠١) .

ووصف الوجدانية موجه الى الثنوية والى التثليث والى تعدد الآلهة وكلها مظاهر للشرك . وهو موجه أساسا ضد الثنوية دون التثليث أو تعدد الآلهة لما دخلت عقائد النصارى فى المخالفة فى الحوادث ونفى الشبه . أما تعدد الآلهة فلم يكن عند القدماء فى الحضارات القديمة المعروفة فى الوعى الحضارى التاريخى الا عبادة الاصنام والاوثان والشرك بوجه عام . كما أن التثليث وتعدد الآلهة يردان الى الثنوية وهى أولى مظاهر التعدد . كان ممثل الوثنية فى الديانات القديمة الثنوية والمجوسية ولكن الخطر الأعظم كان من الثنوية ، فالمجوسية نوع من الثنوية . لذلك كان النقد كله موجها الى الثنوية على أنها عقيدة مضادة للوجدانية .

ويغلب على هذا الوصف السادس ، الوجدانية ، تاريخ الفرق والديانات التى تقوم على الثنوية مما جعل علم أصول الدين يبدو وكأنه علم تاريخ أديان أو علم مقارن للديانات (٨٠٢) . وتجمع فرق الثنوية كلها بنية واحدة تقوم على القول بصانعين قديمين ، أحدهما نور والآخر ظلمة ، الأول فاعل للخيرات والمنافع والثانى فاعل للشرور والمضار ، وان الأجسام ممتزجة من النور والظلمة . النور والظلمة متنافران صعودا وهبوطا ثم

(٨٠١) السنوسية ص ٢ ، ص ٤ ، وهى من الاضداد باسم التعدد بمعنى التركيب فى الذات أو الصفات أو وجود نظير فى الذات أو الصفات أو الأفعال ، وهذه هى الوجدانية ، الكفاية ص ٥٩ — ٦١ ، الباجورى ص ٤ — ٥ ، المسائل ص ٣٣١ ، العضدية ج ٢ ، ص ١٢٢ ، ص ١٣٩ ، الدوانى ج ٢ ، ص ١٣٩ .

(٨٠٢) يعرض القدماء لثمانى فرق تجمعها الثنوية وهى : الباطنية ، المرقونية ، الإشعاعية ، الديسانية ، المنانية ، المجوسية ، الخابطية ، المفوضية .

يتم مزج العالم منها وكل واحد منها مشتمل على أربعة طبائع : الحرارة والبرودة، والرطوبة ، واليبوسة ، والاولان منها مدبران . والامتزاج والخلط غير واع كائن المبدئين مجرد قوتين عمياوين (٨٠٣) . وفي حقيقة الامر أن هذه الديانة التي تقوم على ثنائية مادية متعارضة الطرفين انما هي صورة غنية تعبر عن ظروف سياسية واجتماعية ، الصراع بين الحق والباطل ، بين الخير والشر ، بين العدل والظلم ، وتظهر عند الجماعات المضطهدة ، وتنتشر بينها . هذه كلها صورة وجدانية صرفة تعبر عما يمكن في وعي الافراد والجماعات من معارك مكبوتة وآلام صارخة . فصورة الاخف والانتقل تعبيرات وجدانية ومقامات صوفية . والامتزاج غير الواعي تعبير عن قوى الظلم والقهر اللاعقلية (٨٠٤) . والتفسير الوحيد الممكن لكل هذه المذاهب والعقائد هو ردها الى بيئتها الاجتماعية التي منها نشأت وليس مواجهتها بالحجة والبرهان ، لانها موقف نفسى وليس موقفا عقليا . فسواء كن الامتزاج لا واعيا أم واعيا ، أو كان أصلا ثالثا أم لم يكن أو كان الاصلان جسمين قديمين فاعلين بالطبع أو بالاختيار لا يغير من فاعليه الثنوية كدين للمضطهدين وانتشاره بين جماعات الاضطهاد . وما أسهل على المنتصر من الرد عقلا على المهزوم ، وما أسهل أن تحاور السلطة معارضيها داخل

(٨٠٣) الفرق ص ٣٣٣ — ٣٣٤ ، ص ٢٥٨ ، الغاية ص ٢٠٦ ، الشامل ص ٢٢٧ ، الاصول ص ٥٩ ، ص ٨٦ ، الشرح ص ٢٨٤ — ٢٨٦ انظر أيضا دراستنا :

The Black Muslim Movement in America, Religious Dialogue & Revolution, P. 213 — 224.

(٨٠٤) يرفض أهل السنة الامتزاج كأصل ثالث ، وثبتت الشر كعدم ذات أو عدم كمال ذات . وترد على الثنوية بحجة عقلية بأن النور والظلمة بالنسبة الى ذاتهما اما واجبان أو ممكنان أو أحدهما واجب والآخر ممكن . ويمتنع أن يكونا واجبين لان المشاركة في النوع تجعلهما واحدا أو أن كان أحدهما واجبا والآخر ممكنا فهو الآله الواحد : وبالتالي لم يبق الا أن كليهما ممكن . وعند ذلك اما أن يستند كل واحد منهما في وجوده الى الآخر أو الى أمر خارج عنهما . والاول ممتنع ، وغير مسلم صدور الشر عن الخير ، والخير عن الشر ، فكلاهما متناقض . وأن كان لامر خارجهما فقد بطل أنه لا مبدأ سواهما ، الغاية ص ٢١٢ — ٢١٤ ويرفض الباقلائي الاصلين القديمين كجسمين وفاعلين بالطبع أو ويرفض الباقلائي الاصلين القديمين كجسمين وفاعلين بالطبع أو التهيد ص ٦٨ — ٧٥ .

جدران السجون . ان الحوار الوحيد الممكن في هذه الحالة هو تغيير وضع الاضطهاد ورفع الظلم عن الجماعات المضطهدة وبالتالي تختفى الثنوية عمليا دون الرد عليها نظريا . وما اسهل من اثبات عدم وجود الشر وأنه مجرد نقص أو درجة كمال أقل للذى لم يعان مرارة الاضطهاد وأحوال التعذيب داخل جدران السجون (٨٠٥) . ومع ذلك يتأثر المنتصر بدين المهزوم احتواء لدين المعارضة وتصفية له من فاعليته واعادة تفسيره لحساب السلطة فيصبح مبدأ الخير هو عالم الملائكة ، ومبدأ الشر عالم الشياطين ومبدأ الاختلاط عالم البشر (٨٠٦) .

وتبدو أحيانا الباطنية على أنها اسم للثنوية وأن الثنوية احدى فرق الباطنية . فאלله خالق النفس ، فهو الاول وهى الثانى ، كلاهما مدبران للعالم . وقد يشار اليهما أيضا بالعقل والنفس يقومان بتدبير الكواكب السبعة والطبائع الاول (٨٠٧) .

والمرقونية احدى فرق الثنوية تثبت معدلا بين النور والظلمة . فالنور والظلمة عند الامتزاج يفعلان العالم قصدا أو طبعا . لو تفرد النور مزاجه لم يقصد الا الخير ، ولو تفرد الظلام لم يقصد الا الشر (٨٠٨) . والحقيقة أن القصد والطبع شيء واحد ، فالقصد تعبير عن الطبع والطبع قصد نظرا للوعى . وقد رد أهل السنة برفض العنصر الثالث مع أنه اقرب الى الوعى والقصد . ورده الى النور فيكون نورا أو الى الظلمة فيكون ظلمة انكار للمتوسطات وبالتالي يكونون اقرب الى الثنوية منهم الى التوحيد . ولا يمكن الاتحاد بين النور والظلمة فى شيء لتنافرهما . وقد بقى فكر السلطة

(٨٠٥) عند أهل السنة عالم الخير المحض هو عالم الملائكة وعالم الشر المحض هو عالم الشياطين ، وعالم الاختلاط والامتزاج هو عالم البشر ، النهاية ص ٩٩ .

(٨٠٦) الفرق ص ٢٨٥ ، ص ٢٩٣ — ٢٩٤ ، النسفية ص ٥٥ .

(٨٠٧) الشامل ص ٢٢٧ — ٢٢٨ ، ص ٢٤٣ — ٢٤٤ ، الشرح ص ٢٨٧ — ٢٨٨ .

(٨٠٨) الشامل ص ٢٢٨ .

لى نظره متطهرة تبريء الله من فعل الشر . فالنور يصعد الى اعلى
الظلمة تهبط الى اسفل . ومع ان المزاج قديم لعلته الا أن النور والظلمة
متناهيان من بعض أجزائهما لذرع الارواح لها . اما بلاد الهمة فانها
لا تنتهى فى الذرع والمساحة ومن ثم تذرعها الارواح اللامتناهية . وتفضل
الارواح الصديق والكذب والذنب والاعتذار والاساءة ، جنسين مختلفين ،
خيرا وشرا . وقد شارك المعتزلة فى الرد عليهم بأن ذلك نسق متناقض
بين التناهى واللاتناهى واستحالة قطع ما لا يتناهى . والحقيقة أن
الأسطورة لا يحكم عليها بالاتساق أو بالتناقض بل بكشفها وتصويرها
لموقف نفسى اجتماعى لجماعة معينة . اللاتناهى يعبر عن التمنى واللتناهى
يعبر عن الواقع . كما تكشف عن الاساس الاخلاقى فى السلوك ويتداخل
الشر مع الخير ومزاحمته له ، وهى التجربة الحية لجماعات الاضطهاد .

والمجوسية نوع من الثنوية مع تغيير العبارة واللفظ وبقاء الاساس
النفسى والبناء النظرى . ولا يتحدث القدماء عن « المجوسية » كمذهب
وعقيدة بل عن المجوس كفرقة وطائفة . تقول أيضا بصانعين : اله قديم
وهو يزدان والآخر شيطان رجيم وهو أهرمن ، الاول نور ، والثانى ظلمة .
فان لم يكن الالهان قديمين فالاول قديم وهو الاله الفاعل للخيرات والثانى
شيطان محدث وهو الاله الفاعل للشرور . النور قديم ، والظلمة حادثة .
وهذا أول انكسار للثنائية كعقيدة نظرية باعطاء الاولوية لأحد الالهين وهو
اله الخير على الاله الآخر وهو اله الشر وبالتالي الاقتراب من التوحيد ،
ووحداية الاله . الاصل هو النور ، والظلمة سقوط بعض أجزائه . وقد
نشأ الثانى من الاول لشكة ظهرت لبعض أشخاص النور ، وكان فكرة
ردية فى الصلاة فولدت الظلام ثم تركب الظلام شيطانا . وقد تكون نشأته
من فكرة متعقبة لبعض أشخاص النور ، فكرة ردية أيضا ، عبروا عنها
بالمعقوبة . فقد خطر لاحد اشخاص النور انه لو حدث ظلام شرير يناوؤه
وينازعه ليرى كيف يكون فتولدت الظلمة (٨١١) . وقد يحدث باحداث

(٨١١) لما استتب ليزدان الامر فكر فى نفسه فقال : لو كان مضاد
ينازعنى كيف يكون حالى معه فتولد من فكرة الردية أهرمن . وقال : أنا

بعض أشخاص النور معقبة لما فرطت منهم مفارقة لما يخالف الحكمة . وقد يموت من عفونات الأرض . وما يهم في النشأة هو أن الإله الثاني ساقط عن الأول وبالتالي أقل منه ، بناء على فكرة ردية وليس على فعل خاطئ (سقوط آدم) أو بناء على عقوبة لشخص ، أو من مادة ، وكان مصادر الشر ثلاثة صورية ومادية وإنسانية . الشيطان جزء من الإله والشر متولد عن الخير . فهل يجعل ذلك الشيطان أقوى من الله والشر أقوى من الخير لأنه تولد عن فكرة ، وجزء من الخطة الإلهية أن لم يكن جزءا من الإلهية التي لا تكتمل إلا بوجود الضد ؟ وهل يجوز أن يخلق الله وهو الخير من بطنه شرا وهو الشيطان ؟ هل يولد الضد الضد ؟ لا ينتهي إلى اثبات فاعلين ، واحد للخير وواحد للشر في حين أن الإنسان فاعل واحد ؟ أي أنه ينتهي إلى اثبات الحتمية والتناقض وتكليف ما لا يطاق ، أمر الكافر بالإيمان وهو لا يستطيع الفكك منه (٨١٢) .

منازك ومخاصم فكادا يقتتلان . فسخر هناك ملك فاصطالحا إلى أجل معلوم . وعندهم إذا جاء ذلك الوقت يغلب يزدان أهرمن ويقتله ويصفو العالم . وقالت المجوس أن الشرور والمضار من خلق شيطان اسمه أهرمن الذي حدث من فكرة الإله في نفسه ثم حارب الإله حتى صالحه على مدة ٧٠٠٠ سنة ثم يعودان إلى المحاربة حتى يظفر به الإله ويحبسه في خندق فيستريح منه العباد والبلاد . فخالق الشرور غير خالق الخيرات ، الفرق ص ٣٣٣ — ٣٣٤ ، ص ٢٨٥ ، الغاية ص ٢٠٦ ، الأصول ص ٧١ — ٧٢ ، ص ٨٦ ، الشرح ص ٢٨٤ — ٢٩١ ، الشامل ص ٢٢٨ ، ص ٢٤٤ ، التمهيد ص ٥٥ — ٥٦ ، النهاية ص ٦٥ — ٦٧ .

(٨١٢) كما ينقد القدماء المجوس من حيث التشريع . فعندهم أن نكاح الأم والبنات بقضاء الله وقدره كما تقول المجبرة في جميع المقبحات أنها بقضاء الله وهو أسوء من قول المجوس لأن المجبرة أضلأوا القبح إلى الله في حين أن المجوس اعتقدوا فيه الحسن . ومن ثم يختلف المجوس عن المعتزلة في تصور الحسن والقبح العقليين وبالتالي لا يصح حديث « القدرة مجوس هذه الأمة » الموضوع لضرب المعارضة السياسية ومحاصرتها شعبيا وجماهيريا . وكانوا يصعدون ببقرة إلى موضع عال ويشدون قوائمها ثم يدهنونها من هناك إلى أسفل ثم يقولون أنزلى ولا تنزلى . فإذا سقطت وماتت يأكلونها ويقولون أنها يزدان كشفت (قتيلة الله) لأن الله أمر الكافر بالإيمان وهو لا يقدر عليه ونهاه عن الكفر وهو لا يمكنه الفكك عنه . ومع ذلك فالمجوس مثل أهل الكتاب جزء من الأمة الإسلامية عند الفقهاء .

وقد نقد القدماء من أهل السنة المجوس اعتمادا على آية « ولم يكن له كفوا أحد » أفرادا لله بالوحدانية والالوهية . كما أن الامتزاج لا يكون بين البسائط ، ولا يمكن الجمع بين المتنافرين . كما يستحيل الشك على القديم فيتولد من هذا الشك الموت والقتال واحتيال . كما نقد قدماء المعتزلة المجوس في الحسن والقبح دفاعا عن الحرية والمسؤولية والعقل والتوحيد واستحالة أن يكون الالهان سببا لتفسير أفعال الانسان الحسنة أو القبيحة (٨١٣) . والحقيقة أن نقد المجوس عند القدماء يتوجه اما لمشكلة الشر وتجسيمه أى كجزء من العدل أو يتوجه الى التوحيد في رفض الاثنينية مع الثنوية أو يتوجه الى الاخرويات في موضوع الشيطان الذى يتجسد الشر أو الوعد والوعيد والايمان والكفر . تدخل المجوسية في ثنائية التالىه ضد الواحدية كما تدخل في حتمية الخلق ضد حرية العباد . وتدخل كذلك في اثبات انطولوجيا ضد مسؤولية الانسان عنه فعلا وتصورا . والمجوسية مثل عقائد الثنوية انما هى تعبير عن معركة باطنية مكبوتة بين الخير والشر ثم مهادنة ومصالحة مؤقتة اعترافا بهيوان القوى ثم املا في انتصار الخير على الشر في النهاية تأكيدا على ثقة الانسان بنفسه ودفعاً لأعداره . فالزمان عامل ايجابى ، والانتظار اعداد ، ونهاية الزمان اعلان لانتصار الخير على الشر وقتل الشيطان وهو ما يشبه عقائد السنة في علامات الساعة وقتل المسيح الدجال (٨١٤) .

وتقول الخابطية نفس الشيء ، في عيسى . فالله فوض تدبير العالم الى عيسى فهو الخالق الثانى . للخلق اذن ربان ، قديم وهو الله ومخلوق وهو عيسى . المسيح ابن الله من غير ولادة وهو الذى يحاسب الخلق

(٨١٣) انظر الفصل التاسع « مستقبل الانسانية » (المعاد) .

(٨١٤) البحر ص ٢ — ٣ ، وحجتا الامتزاج والتنافر من الشهرستانى ، النهاية ص ٦٥ — ٦٧ ، واستحالة الشك على القديم من الباقلانى التمهيد ص ٧٥ — ٧٨ .

في الآخرة ، وهو مذكور في آيات الوحي (٨١٥) . تدرع المسيح جسدا بعد ان كان عقلا ، فهو الكلمة . ويتضح من ذلك أثر البنية الدينية القديمة التي دخلت في الجزيرة العربية مثل المسيحية وتكرار العقائد المسيحية التي لها نفس البنية التي للثنوية والتي خرجت أيضا من جماعات الاضطهاد الاولى في نشأة المسيحية . ولا يوجد نماذج للثنوية في اليهودية للرد عليها كما هو الحال في التجسيم . الرد عليها في النبوة في انكار النسخ ونبوة الرسول أو قصر آخر مرحلة من مراحل الوحي على العرب وحدهم (٨١٦) . ولكن وضع المسيح مثل وضع على كلاهما مغبون ، مظلوم برىء ، كل على طريقته ، مما أدى الى تضخيمهما الى حد التآليه .

وأخيرا نقول المفوضية (من غلاة الروافض) ان الله فوض تدبير العالم الى على فهو الخالق الثاني وذلك تأليها لعلى نظرا لما الم به من ظلم واضطهاد ، فالفعل يولد رد الفعل ، والغبن يولد العظمة ، والفناء يولد البقاء (٨١٧) . وواضح من ديانات الثنوية صعوبة التفرقة بين الفرق الداخلية مثل الباطنية والمفوضية والفرق الخارجية مثل الديسانية والمجوسية ، فقد أصبح كلاهما جزءا من الحضارة وأحد رواعدها نظرا لتشابه البنية العقلية التي تعبر عن ظروف نفسية واجتماعية متشابهة .

(٨١٥) المسيح هو المعنى في آية « وجاء ربك والملك صفا صفا » ، وهو الذي يأتي « في ظلال من الغمام والملائكة » وقضى الامر والى ربك ترجع الامور » ، وهو الذي خلق آدم على صورة نفسه تأويلا لحديث « ان الله خلق آدم على صورته ومثاله » ، وهو الذي عناه النبي بقوله « ترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر » أو « ان الله خلق العقل فقال له اقبل .. » ، وهي كلها اقوال متشابهة لاقوال بولس في المسيح . وهم اتباع احمد بن حابط . ينسب الى الاعتزال وقد كان من أصحاب النظام ولكنه خرج عليهم . وتقرأ أيضا حابط ويكون ابن حابط وفرقته الحابطية ، الفرق ص ٢٣٣ — ٢٣٤ ، الملل ج ١ ، ص ٩٤ — ٩٥ ، الاصول ص ٧٢ .

(٨١٦) أنظر الفصل الثامن — تطور الوحي (النبوة) .

(٨١٧) الفرق ص ٢٣٣ — ٢٣٤ .

ولم يتصد القدماء للشرك بمعنى التثليث أو تعدد الآلهة فقد كان الخطر واردا من الثنوية وتفسير التوحيد على بنية ثنوية . ومع ذلك فقد تعرضوا للقائلين بالشرك خاصة لعبادة الاوثان المذكورة في اصل الوحي . ولها تأويلات عديدة منها عبادة الكواكب ، وأخذ صنم لكل منها ، فالاصل دين الطبيعة والفرع عبادة الاصنام ، ويتضح ذلك من دين قوم ابراهيم الخليل . ومنها التجسيم والتشبيه . فخاله والملائكة نور والاصنام صور له ولها . الاصل أيضا دين الطبيعة أى النور ، والفرع هو صناعة الانسان . ومنها أنه ليس للبشر أهلية لعبادة الله . انما اتصى شىء باستطاعتهم هو عبادة الملائكة ثم صنع الاصنام لها وتخصيص وظائف لها كالمملك ، كل منها يدبر دولته . أى أن الله منزّه عن العبادة ، ولا يعبد الا رسله تعبيرا عن حاجة انسانية فى التدبير والسياسة . ومنها رصد النجمين الاوقات الصالحة للطلسمات النافعة فى الاعمال المخصوصة ثم عمل الاصنام لها للرجوع اليها طلبا للمنافع . وهنا يبدو الدين الطبيعى قائما أساسا على تحقيق مصالح الناس وتلبية حاجاتهم ، وأن نشأة الدين للمنفعة (٨١٨) .

٣ — دليل التمانع : صاغ القدماء أشهر دليل لاثبات الوجدانية وهو دليل التمانع . فماذا تعنى الوجدانية المراد اثباتها ؟ تعنى كونه واحدا . ويرجع ذلك الى ثبوت ذاته ونفى غيره . فهو واحد لذاته ، وتر لذاته ، احد لذاته ، واحد فرد . وهى الصفة الوحيدة التى لا تكون زائدة على الذات مع أن رأى الأشعرية اثبات الصفات زائدة على الذات عن طريق نفى القسمة والتركيب . تثبت صفة الوجدانية عن طريق نفى التغاير والشرك فى الخلق أى عن طريق التوحيد فى الاعمال . يعنى الواحد أنه غير قابل للقسمة فى ذاته وغير قابل للشركة . فالبارى واحد فى ذاته لا قسمة له ، وواحد فى صفاته لا تشبيه له ، وواحد فى افعاله لا شريك له (٨١٩) . الله واحد ليس بالعد أو الاحصاء فهو ليس ثالث كل اثنين

(٨١٨) المعالم ص ٧١ — ٧٢ .

(٨١٩) عند أهل السنة والجماعة أن صانع العالم واحد ، النهاية ص ٩٠ — ٩١ ، الفرق ص ٢٣٣ — ٢٣٤ ، « الله واحد » عبارة يتفق عليها أنصار التنزيه والتشبيه على السواء عند أبى الهذيل والأشعر مقالات ج ١ ، ص ٢١٩ ، الانتصار ص ٥ ، ص ٨ ، الارشاد ص ٥٢ — ٥٥ .

أو رابع كل ثلاثة . وهو واحد لأنه متفرد بالوحدانية ولا يوصف غيره بها (٨٢٠) . الله واحد لا عن طريق العدد بل عن طريق أنه لا شريك له ، واحد أحد متفرد بالتوحيد . والوحدانية تنفى الصاحبة والولد ، وهى العبارة الأكثر شيوعاً فى التحميدات والبسمالات تدخل ضمن إعلان النيات وصياغة قواعد الإيمان . كما تعنى الوحدانية نفى التشبيه والتفرد بالتنزيه ، ليس واحداً من جهة العدد بل واحد لا شبيه له ولا نظير ، وصفة بصفات الكمال ونفى صفات النقص عنه ، ليس كمثله شئ . لا مثيل له ، لا ضده ، لا ندله ، لم يزل أحداً ، لا شريك له ، لا انقسام فيه ولا تبعض والا كان جزءاً مقدوراً مخترعاً (٨٢١) . الواحد لا يجتمع ولا يفترق ، ولا يتجزأ ولا يتبعض ، لا يتركب ولا يخلط . الله باعتباره موضوعاً للشعور فرد ، وقد يكون هو الوصف المثبت الوحيد فى التنزيه ، يتحدد باستبعاد أى تشابه بينه وبين الغير ، هو غير لا كالأغيار ، وإثباته على أنه غير رغبة فى إثبات شئ وعدم الاكتفاء بالتنزيه كعملية شعورية خالصة . فالتجاوز المستمر للحس يحتاج الى نقطة ثابتة يصل إليها ، وهنا يبدأ تجوهر الوعى الخالص فى التنزيه كما بدأ تشخيصه فى التشبيه (٨٢٢) .

وإذا كان لا يقبل القسمة فإنه لا يمكن البرهنة عليه بدليل الجوهر الفرد الذى يقوم على افتراض القسمة . ولا يمكن عمل مقدمات من طبيعة مخالفة لطبيعة النتائج والا بطل القياس . وهنا تأتى أهمية دليل الثمان لرفض قول الثنوية . يسمى أحياناً دليل وأحياناً أخرى دلالة نظراً لأن له

(٨٢٠) هذا هو رأى عباد بن سليمان ، الفرق ص ١٦١ ، الفقه ص ١٨٤ ، الإبانة ص ٤ — ٥ ، ص ٨ ، الانصاف ص ١٨ ، ص ٢٣ ، ص ٢٩ ، ص ٣٣ — ٣٤ ، التنبيه ص ٣٦ ، البحر ص ٢ — ٣ .

(٨٢١) البحر ص ١٧ — ١٨ ، الدوانى ج ٢ ، ص ١١٩ — ١٢٢ ، العضدية ج ٢ ، ص ١١٨ — ١١٩ ، مقالات ج ١ ، ص ٢٢٦ ، التمهيد ص ١٤٨ — ١٥٢ ، الملل ج ١ ، ص ٦٢ ، الحصون ص ١٤ — ١٧ ،

(٨٢٢) نفى عماد بن سليمان أن يقول أن الله فرد لانه لا يستدل عليه بالأعراض ، مقالات ج ٢ ، ص ١٦٥ ، ص ١٦٧ .

صياغات عدة تقوم كلها على منع الاشتراك مرة في الوجود ، ومرة ثانية في الكمال ، ومرة ثالثة في القدرة ، ومرة رابعة في الإرادة والمراد (٨٢٣) . غلو قدر الهان لا يخل اما أن يشتركا من كل وجه أو يختلفا من كل وجه أو أن يشتركا من وجه دون وجه . فالحالة الاولى لاتعدد فيها . وفي الحالة الثانية أحدهما حتما ليس الها وهو ما لم يكن واجب الوجود كامل الصفات . وفي الحالة الثالثة يكون تخصيص الاشتراك أو الاتفاق مستندا اليه أو خارجا عنه . فان استند اليه اما أن يكون له بالذات أو بارادة ولا يجوز لذاته والا كان الاشتراك ضرورة ، وان كان بالارادة فهو متحقق دون تخصص وهو محال . وان كان خارجا عنه اما باستناد كل واحد الى صاحبه وهو ممتنع أو أن يكون كل منهما ممكنا وجوده وهو محال (٨٢٤) . فاذا بطلت الاحتمالات كلها في افتراض العكس وهو وجود أكثر من اله ينبت الافتراض الضمني وهو أن الله واحد . وواضح أن الدليل يقوم على برهان الخلف وهو اثبات استحالة الضد وبالتالي يثبت الافتراض . فبرهان بالعكس وليس برهانا بالاصالة . كما انه يقوم على افتراض الهين اثنين ولا يستبعد وجود أكثر من الهين . فهو إذن برهان ينفي الاثنينية وقد لا ينفي التعددية .

وهناك صيغة أخرى للدليل تقوم على الوجود وليس على مجرد الاشتراك العام . غلو قدر وجود الهين ووجود حادث فاما أن يستند اليهما أو الى أحدهما . ولا يمكن الاستناد اليهما معا لأنه اما يضاف بجهة الاستقلال أو يضاف اليهما على وجه لو قدر الاول عدم موجود . الاول مستحيل ، واسقاط تأثير واحد ليس أولى من اسقاط الآخر ، وذلك يؤدي انى اسقاطهما معا . والثاني محال لان ايجاد كل واحد منهما بالارادة والقصد لا بالطبع والذات . فيمتنع قصد كل واحد منهما الى الابد ، وبالتالي يستحيل وجود الهين يستند اليهما موجود واحد حادث ، ولا يبقى الا افتراض وجود اله واحد . والدليل على هذا النحو يستبعد افتراض

(٨٢٣) الشرح ص ٢٨٤ — ٢٨٦ .

(٨٢٤) الغاية ص ١٥٣ — ١٥٥ .

الاثنينية ولكنه لا يحول افتراض الوجدانية الى حقيقة ، وتبقى الوجدانية افتراضا بلا اثبات . كما أنه لا يستبعد امكانية المشاركة والتسلسل الى ما لا نهاية . ويقوم على افتراض اختلاف المرادات وليس على الاتفاق وهو أليق بالآلهة . واختلاف المرادات يدل على اختلاف المريدين ارادة وليس وجودا (٨٢٥) .

وقد تكون الصياغة صراحة من حيث المراد : فلو وجد الهان لاختلفا . فاذا حقق احدهما مراده لكان الآخر عاجزا . فمحال أن يتم مرادهما معا والا يتم مرادهما معا ، والعجز من سمات الحوث . وهو الدليل الذى يثبت الله من حيث القدرة والعلم والاختيار (٨٢٦) . والحقيقة أنه دليل يثبت القدرة ولا يثبت الوجدانية . ويتعلق بالمراد أى بالاحكام والنظام واتساق الكون ، بالصفات وليس بالذات . ولهذا قد تعاد صياغة الدليل على التحيز لا على الارادة وبالتالي يقع بين دليل الحوث ودلالة التمانع . وتدخل الحركة والسكون مع الارادة . ويأتى ترجيح الارادات وشرط الاستغناء (٨٢٧) .

ويأخذ دليل التمانع صيغة عملية وتظهر صفة القدرة . فلو لم يكن الله واحدا لزم أن لا يوجد شيء من العالم للزوم عجزه . الوجدانية هنا تعنى القدرة ونفى الشرك العملى واشتراك مؤثر أو مرجح آخر . البرهان على الوجدانية فى الخلق . كل شيء فيه يدل على أنه الواحد ولا يخلق الله شيئا الا كان دليلا على وحدانيته . وبالتالي يقترب البرهان الطبيعى من البرهان العقلى . وهذا الدليل أقرب الى اثبات الصانع قادرا أكثر

(٨٢٥) الغاية ص ١٥٣ — ١٥٥ ، الاصول ص ٨٣ .

(٨٢٦) التمهيد ص ٤٦ ، الاصول ص ٨٥ — ٨٦ ، المسائل ص ٣٧٣ ، الارشاد ص ٥٢ — ٥٩ ، المحصل ص ١٤٠ ، التلخيص ص ١٤٠ ، الدر ص ١٥٢ — ١٥٣ ، اللع ص ٢٠ — ٢١ ، القارى ص ١٣ — ١٤ ، الانصاف ص ٣٤ ، الكفاية ص ٣٩ — ٤٤ ، التفقازانى ص ٥٥ — ٥٨ ، المواقف ص ٢٧٨ — ٢٧٩ .

(٨٢٧) النظامية ص ٢٩ ، النهاية ص ٩١ — ٩٥ .

منه واحدا . يثبت صفة القدر أكثر من اثباته وصف الوجدانية (٨٢٨) .

وقد يأخذ الدليل صيغة الكمال ؛ غالله واحد تعنى أن الله كامل ،
فالوصف يثبت بالصفة ، والأوصاف تستنبط من الصفات . ويقتضى الكمال
نفى التبعية والتجزئة أى المعانى المضادة للوجدانية . كما يتضمن اثبات
العلم والقدرة والحياة كصفات متضمنة فى صفة الوجدانية مع أن الاولى
مجرد تعريفات عن طريق النفى الاصلى والثانية ليست من مستلزمات
الوجدانية كتصور مجرد (٨٢٩) .

والحقيقة أن هذه الصياغات المتعددة لدلالة التمانع أقرب الى
الاقاويل الخطابية منها الى البرهان : لذلك سميت دلالة وليست دليلا
أى مجرد فكرة واحساس وجدانى وليست برهانا . وهى أقرب الى
الخطابة الاتقناعية ، تقوم على العادات والمشاهدات ومجريات الامور .
كما أنه أقرب الى التبرين العقلى المنطقى الذى يقوم على عواطف التأليه .
فالقسمة العقلية الجامعة تستبعد من الاساس كل الاحتمالات المضادة
ولا تبقى الا على ما تقتضيه عاطفة التأليه وهو المؤله الشخص القادر .
كما أنه يقوم فى النهاية على تجريد للدلالة النقلية ومعان عامة للآيات دون
صياغات منطقية محكمة (٨٣٠) .

(٨٢٨) النهاية ص ٩٦ — ٩٩ وعادة ما يستشهد بالببيت الآتى

وفى كل شىء له آية تدل على أنه واحد الملل ج ٢ ، ص ٥٤ .

(٨٢٩) الاصول ص ١٠٦ .

القارى ص ١٧ .

(٨٣٠) مثل « لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا » يقول الهروى « حجة
اتقناعية والملازمة عادية على ما هو اللائق بالخطابيات . فان العبادية
جارية بوجود التمانع والتغالب عند تعدد الحكم » ، الدر ص ١٥٢ —
١٥٣ وأيضا « ومن كل شىء خلقنا زوجين » ، « ولا تدع مع الله اله آخر » ،
« لا اله الا هو » ، « ولعلا بعضهم على بعض » ، المعالم ص ٦٨ —

=

م ٢١ — التوحيد

وقد اتفق جميع الموحدين على دليل التمانع اى استحالة وجود الهين لكل منهما خصائص الالهية . حتى الثنوية التى اثبتت الهين قديمين فانها تثبت لاحدهما ما لا تثبت للآخر من كل وجه . وحتى الفلاسفة الذين قالوا بأزلية العقل والنفس وسرمدية الحركة لم يثبتوا للمعلول خصائص النعلة . وواجب الوجود لذاته لا يجوز أن يكون أجزاء كمية ولا أجزاء ذات قول ولا أجزاء ذات فعل ووجود . فهو واحد من كل وجه . لذلك نفوا الصفات ، وان أثبتوها فبمعنى آخر ينفى التعدد والشركة والتركيب . مع الحكماء وجود الهين لاستحالة وجود واجبي الوجود ، كما أن الوجوب هو المقتضى للتعين فيمتنع التعدد (٨٣١) . والصابئة أثبتت الروحانيين والهيكل ازلية مدبرة للعالم وسموها اربابا الا أنهم لم يصفوها بخصائص رب الارباب . يتوجه دليل التمانع فقط على من يثبت خالقا دون الله اى صفة الخلق وحدها ، اذ أن أخص وصف لله الواحد هى القدرة على الاختراع دون أن يشاركه فيها غيره ، ومن أثبت الشركة فقد أثبت الهين (٨٣٢) .

ومع ذلك فلدليل التمانع وصياغاته العديدة لم تقنع المتكلمين ولا الفقهاء ، ولخصوها في مسلكين ضعيفين للاثبات : الاول أنه بفرض الهين تستوى الممكنات ويستحيل الترجيح بلا مرجح ويمتنع وجود مؤثرين عنى أثر واحد فلو أراد أحدهما الحركة لأراد الآخر السكون . فلما أن يحصل مرادهما أو لا يحصل ، وكلاهما محال . وأما يحصل مراد أحدهما دون الآخر فيلزم عجزه وبالتالي يكون الاول إليها . ومنشأ الخلط والغلط هو القول بتصور اجتماع ارادتيهما . والثانى أن الطريق الموصل الى

٧١ ، انظر عرض الدليل ونقده عند ابن رشد في « مناهج الادلة » ص ١٥٧ — ١٥٩ . رفض ابن حزم دليل التمانع لاثبات الواحد من طريق الاستدلال نظرا لقيام البرهان على أنه خالق ولا خالق سواه ، وأنه واحد وأن غيره متكرر ، وأنه الاول وغيره ينافي الاول ، الفصل ج ٢ ، ص ١٤٤ .

(٨٣١) النهاية ص ٩٠ — ٩١ ، ص ٩٩ — ١٠١ ، الطوالع ص ١٦٣ ، المواقف ص ٢٧٨ — ٢٧٩ .

(٨٣٢) هذا هو قول أبى الحسن الأشعري ، النهاية ص ٩٠ — ٩١ .

معرفة البارى ليس الا وجود الحادثات لضرورة افتقارها الى مرجح ينتبى الامر عنده وهى لا تدل على أكثر من واحد . وهو أيضا ضعيف لأنه ينفى وجود الاثنين لا وجود الواحد ، وضعفه في الحقيقة أنه راجع الى دليل الحدوث أى اثبات وجود الله وليس اثبات وحدانية الله (٨٣٣) .

وعند الأشاعرة لا يستقيم دليل التمانع مع أصول القدرية لان البغداديين منهم يرون أن الصانع ليس بهريد على الحقيقة وأنه يفعل الفعل لإبرادة فكانوا أقرب الى الثنوية . وأما البصريون فمنهم من يرى أن الله يريد بإرادة حادثة لا في محل وهم بذلك لا ينفصلون عن الثنوية أيضا (٨٣٤) . لا يستقيم الدليل مع أصول المعتزلة لأن لديهم يقع من العباد ما لا يقع من الرب دون أن يتضمن ذلك الحكم بقصوره نظرا لحرية الافعال . لذلك رفض شيوخ المعتزلة التمانع في آية « لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدنا » نظرا لارتباط الموضوع بخلق الافعال . وقد حرصت الحركات الإصلاحية الأشعرية في التوحيد والاعتزالية في العدل تبني دلالة التمانع دون التوضيحية بخلق الافعال . فالوحدانية لا تقضى على الفعل الانساني الحر بل هى تأكيد له عندما يصبح الشعور واحدا . واثبات الوحدانية الفردية لا يحيل الحرية الانسانية فالوحدانية صفة للذات أكثر منها صفة للفعل واستعمال الارادتين الالهية والانسانية ليس نقصا للوحدانية (٨٣٥) . والوحدة ثلاثة مستويات ، وحدة الذات بنفى التركيب ، ووحدة الصفات بنفى التشبيه ثم وحدة الافعال أى أن الله هو الفاعل الحق . وهنا يأتى الصدام مع خلق الافعال وحرية الارادة عند المعتزلة . وقد نبهت الحركات الإصلاحية الأخيرة على أهمية التوحيد العملى دون النظرى الذى هو « بحث فلسفى في الوحدة قلما يحتاج اليه أحد في هذا العصر » ردا على بحوث القدماء في الثنوية في حين أن الآن لا يوجد الا تنطيط النصارى وعقائد الهندوس .

(٨٣٣) الطوالع ص ١٦٣ ، الغاية ص ١٥١ — ١٥٢ .

(٨٣٤) الاصول ص ٨٥ — ٨٦ ، هذه هى ملاحظة البغدادى والجوينى ، الارشاد ص ٥٥ — ٥٧ .

(٨٣٥) النهاية ص ١٠١ — ١٠٢ .

وقد غلب التوحيد العملى على الاشاعرة فى خلق الافعال واثبتت عبادة الله وحده (٨٣٦). ظهر الطابع العملى للتوحيد فى العقائد المتأخرة اما عن ابتلاع للعدل فى بطن التوحيد أى ابتلاع الله لكل شئ للعالم وللانسان أو رغبة فى إعادة الحياة لعقيدة التوحيد أى التوحيد فى العالم ونفى الشرك العملى فيه . فقد سُمى المتأخرون توحيد الذات والصفات والافعال توحيدا بحصر وجوب الوجود أو بحصر الخالقية أو بحصر العبودية ، وركزوا على التوحيد الثالث أى توحيد الافعال ونفى الاشتراك فى التأثير والفاعلية وبالتالي تتحول عقيدة الجبر الى عقيدة للتحرر (٨٣٧) . كما يظهر الجانب العملى فى عقائد المتأخرين فى نظرية الاستغناء والافتقار ، استغناء الله عن كل ما سواه وافتقار كل ما عداه اليه ، الله وحده هو الجدير بالعبادة ، لا يستحق أحد الالهية سواه . وهو نفى كل مظاهر الشرك العملى ، وهو معنى « لا اله الا الله » (٨٣٨) .

٤ — **عملية التوحيد :** والحقيقة أن التوحيد ليس وصفاً أو صفة أو معنى أو شيئاً بل هو عملية ، اسم فعل من « وحد » « يوحد » ، « توحيدا » . التوحيد ليس مجرد اسم فعل من « وحد » « يوحد » ، « توحيدا » . التوحيد ليس مجرد لفظاً أو قضية عددية أو حتى فكرة أو عقيدة بل عملية . اللفظ نفسه « توحيد » يدل على عملية التوحيد وليس على شئ واحد . الواحد ليس وصفاً للشيء بل عملية توحيد . « الله واحد » تعنى أن الله توحيد ، واسم الفعل يدل على العملية وليس اسم علم يشير الى كائن مشخص (٨٣٩) . فإذا كان التوحيد عند القدماء هو الخبر الصادق أى

(٨٣٦) الرسالة ص ٤١ — ٤٣ ، وتعليق رشيد رضا ص ٤٣ ، الكفاية ص ٣٩ — ٤٤ .

(٨٣٧) الدوانى ج ٢ ، ص ١٢٢ — ١٣٨ .

(٨٣٨) السنوسية ص ٧ .

(٨٣٩) التوحيد فى أصل اللفظ عبارة عما به يصير الشئ واحداً كما أن التحريك عبارة عما به يصير الشئ متحركاً ، والتسويد عبارة عما به يصير الشئ أسوداً . ثم يستعمل فى الخبر عن كون الشئ واحداً

انبئات شىء وإيجاده فيو اذن اثبات خبر أن الله واحد أى أنه عملية برهان
عملى وتحقيق الوجدانية فى النفس ، وحدة الشعور ووحدة الشخصية ،
والوجدانية فى المجتمع ، مجتمع بلا طبقات أو الوجدانية فى الإنسانية
مجتمعات بلا قهر أو تسلط أو استغلال بعضها للبعض . لذلك اشتمل
التوحيد عند الأصوليين على قسمين العلم والاقرار ، النظر والعمل ،
البرهان والتحقيق . فالعلم بالله واحدا دون تحقيق الوجدانية بالفعل
علم بلا اقرار . كما فرق الفقهاء بين التوحيد النظرى والتوحيد
العملى (٨٤٠) . وهنا تمحى التفرقة التقليدية بين التوحيد كمل للاعتقادات
وعلم الفقه كعلم للعمليات . علم التوحيد هو عملية التوحيد أو عمل
التوحيد . التوحيد اذن علم وعمل . علم التوحيد هو الأساس النظرى
للعمل ، وعمل التوحيد هو توحيد الشعور ثم توحيد العالم فى نظام واحد
يكون هو نظام الوحى ، فالأشياء هى نظم الأشياء . التوحيد فعل من
أفعال الشعور يظهر فيها الشعور ذاته من حيث هو شعور متوحد ،
ومهى لتصور واحد للعالم . التوحيد اذن ليس عقيدة فقط بل عملية
توحيد ، وليس تصورا فقط بل نظام وليس عقيدة فحسب بل شريعة .
والاسم « توحيد » من « تفعيل » يدل على عملية ولا يشير الى جوهر

لما يكن الخبر صدقا الا وهو واحد فصار ذلك كالأبواب فانه فى أصل اللغة
عبارة عن الإيجاب . يقال أثبت لهم فى القرطاس أى أوجنته فيه . ثم
يستعمل فى وجود الخبر عن الشيء فيقال أن فلانا يثبت الأعراض أى يخبر
عن وجودها لما لم يكن الخبر عنها صدقا الا وهى موجودة . فلما فى
اصطلاح المتكلمين فهو العلم بأن الله واحد لا يشاركه فيه غيره فيما
يستحق من الصفات نفيا وأثباتا على الحد الذى يستحقه والاقرار به .
ولابد من اعتبار هذين الشرطين العلم والاقرار جميعا لانه لو علم ولم
يقر أو اقر ولم يعلم لم يكن موحدا ، الشرح ص ١٢٨ ، الخلاصة ص ٢ ،
التحفة ص ١٢ .

(٨٤٠) التوحيد افراد الخلق بالعبادة ذاتا وأفعالا . قال ابن القيم فى
« مدارج السالكين » : التوحيد نوعان : نوع فى العلم والاعتقاد ونوع فى
الإرادة والقصد . ويسمى الأول التوحيد العلمى والثانى التوحيد القصدى
الإرادى لتعلق الأول بالأخبار والمعرفة والثانى بالقصد والإرادة ، الكتاب
ص ٢ ، هامش ، شر المقاصد ص ١١٢ .

ثابت كما هو الحال في واحد على وزن فاعل . التوحيد فعل من أفعال الشعور ، تتوحد فيه قواه وأبعاده نحو ماهية واحدة مطلقة وشاملة ، عامة ومجردة ، خالصة ومنزهة . وقد حاولت معظم الحركات الإصلاحية الحديثة إعطاء الأولوية للتوحيد العملى على التوحيد النظرى ، وتوجيه النصوص نحو سلبيات الواقع فخرج التفسير مرآة يعكس فيها الواقع نفسه حتى ولو ظلت النصوص متفرقة لا يجمعها جامع واحد ولا تخضع لنظرية واحدة تعطيها أساسها النظرى بسلطانها . وفاعلية الإيمان التلقائية كافية للتعبير .

وفعل التوحيد فعلان : فعل سلبى ينفى به ما ليس هو التوحيد ، وفعل ايجابى يثبت به ما هو التوحيد . الاول فعل من أفعال الشعور من أجل البحث عن الخالص ، المجرد من الشوائب النفسية والجسمية ، الحسية والعقلية ، التصويرية والوجدانية . ومهمة هذا الفعل التفرقة المستمرة بين موضوع العلم وصياغات العلم ، موضوع العلم واحد وصياغاتنا للعلم متغيرة طبقا لتغير تصوراتنا عن موضوع العلم . من عصر الى عصر حتى لا يتوقف تقدم العلم ونفع في الدجماطيقية . لا توجد صيغة نهائية لموضوع العلم بل يتقبل الموضوع صياغات متجددة الى ما لا نهاية . وفى الوقت الذى يتم فيه التوحيد بين موضوع العلم واحدى صياغاته يتوقف العلم ويتحول الى جهل . وهذا يتطلب البحث المستمر عن الخالص ، والذهاب باستمرار الى ما هو أعمق وإلى ما وراء الظواهر حيث يكمن أساس الظاهرة ، وهو الظاهرة الحقيقية وليس مظهرها الجسمى المادى المرئى . ان الحقيقة خالصة ، وهى فى نفس الوقت فاعلة وموجودة ومحركة للعالم . لا يعنى الخالص عدم الحركة وعدم التأثير بل يعنى الوجود والباعث وامكانية التحقيق . ولو اخلطت الحقيقة الخالصة لأصبحت مجرد معلولات أو على أكثر تقدير مجرد علل ثانية . أما الفعل الايجابى فهو الصياغة المقترحة كبديل عن الصياغات القديمة التى تخلفت عن تقدم الواقع والتى سبقها الواقع بهراحل . وهى أيضا ليست صيغة نهائية لأنها ستترك بعد حين الى صياغة أخرى . ولكن الفعل السلبى هو الأساس ، هو محرك التاريخ والباعث على التقدم المستمر ، هو المغير والرافض والمحرك فى حين أن الفعل الايجابى هو الحاضر والثابت والسكن . وهذا هو المعنى المعرفى النظرى لشعار « لا اله الا الله »

فالقضية تتكون من قضيتين : سالبة « لا اله » وموجبة « الا الله » .
تظهر السالبة الخالص من الشوائب وتخلص الموضوع من صياغاته .
وتعطى الموجبة آخر صياغة يقبلها العصر الى حين . وكلاهما تعبيران
لعويان عن فعلى الشعور ، السالب والموجب (٨٤١) . وهذا هو معنى
التنزيه والتشبيه . التنزيه نتيجة لفعل الشعور السالب من أجل تطهير
الموضوع من صياغاته الزمانية والمكانية ، والتشبيه هو الوقوف عند
احدى هذه الصياغات باعتبارها تعبيراً عن فعل الشعور الموجب .
فالتنزيه والتشبيه لا يعنيان وجود موضع مشخص بل هما فعلا للشعور
دون أن يكون لهما أى مضمون .

أما المعنى العملى للشعار فهو تحرر الشعور الانسانى من كل
القيود الاجتماعية والسياسية والمادية . فالفعل السالب يحرر الشعور
من كل صور القهر ، والفعل الموجب يدع الشعور حراً خالفاً مبدعاً .
الاول يحرر الانسان من التبعية للقيم السائدة فى عصره وما به من
تعلقات ، والثانى يجعل الانسان متمثلاً لقيم جديدة ومرتبطة ببدا علم .
التوحيد هو بناء الشعور الفردى ، طبيعته وحركته . التوحيد كمعرفة
وكوجود ، كنظر وعمل ، يبدأ من الشعور . التوحيد معرفة فعمل ففى الشريك
والضد والمثل ولكنه أيضاً اقرار باللسان وتصديق بالقلب وعمل
بالاركان (٨٤٢) ، وعبرة التوحيد هى الشهادة « لا اله الا الله » . وهى

(٨٤١) كان الاستاذ أبو اسحق الاسفراينى يقول : « جميع ما قال
المتكلمون فى التوحيد قد جمعه أهل الحقيقة فى كلمتين : الاولى اعتقاد
أن كل ما تصور فى الاوهام غايه بخلافه ، والثانية اعتقاد أن ذاته تعالى
ليست مشبهة للذوات ولا معطلة عن الصفات » التحفة ص ٢٣ .

(٨٤٢) « فلما تبين وظهر اعتقاده سئل عن معتقده وقيل : ما المعرفة ؟
وما التوحيد ؟ وما الايمان ؟ وما الاسلام ؟ وما الدين ؟ فقال : أما المعرفة
أن تعرفه بالوحدانية . وأما التوحيد أن تنفى عنه الشريك والامثال
والاضداد . وأما الايمان فاقرار باللسان وتصديق بالقلب بوحدانية
الله . وأما الاسلام أن تعبد الله بالوحدانية . وأما الدين فالثبات على
هذه الخصال الى الموت . » ومن يبتغ غير الاسلام ديناً فلن يقبه منه ،
وهو فى الآخرة من الخاسرين » ، البحر ص ٣ — ٤ .

من حيث البناء اللغوي لا تعنى شيئاً لأننا لو استبعدنا النفي « لا » والاستثناء « الا » لبقى اله الله وهو تعريف الشيء بمثله كمن يقول الله الله أو اله اله ، تحصيل حاصل ، الموضوع هو المحمول والمحمول هو الموضوع ، المبتدأ هو الخبر ، والخبر هو المبتدأ . ومع ذلك فإن الشعار ينقسم الى فعل « أشهد » ثم « لا اله الا الله » أى فعل الشهادة وموضوع الشهادة . لا تعنى الشهادة مجرد اعتراف بعدد ، ولا تعنى مجرد اقرار وموافقة وان تكرارها يكشف الاسرار والعجائب كما تقول الأشعرية المزدوجة بالتصوف . تعنى الشهادة شهادة على العصر ، والشهادة على العصر تضحية بالشاهد بنفسه وتحويله الى شهيد (٨٤٣) . الشاهد على عصره هو الشهيد ، والشهداء على عصورهم شهداؤه . الشهادة قول الحق واعلانه حين يصمت الناس ، قول حق في وجه حاكم ظالم فيستقطنون شهداء وينالون الشهادة . الشهادة هنا قول وعمل ، ايمان قلبي واقرار ففعلى .

لا يظهر التوحيد اذن الا فى الشهادة ، والشهادة اعلان التوحيد ، والموحد هو الشاهد على عملية التوحيد أو شهيدها . الشهادة هى التضحية بالنفس والتحول من حياة الفرد الزمنية الى حياة الجماعة

(٨٤٣) « فقد بان لك تضمن كلمتى الشهادة مع قلة حروفها لجميع ما يجب على المكلف معرفته من عقائد الايمان فى حقه وفى حق رسله . ولعلها لاختصارها مع اشتغالها على ما ذكرناه جعلها الشرع ترجمة على ما فى القلب من الاسلام . ولم يقبل من أحد الايمان الا بها . فعلى العاقل أن يكثر ذكرها مستحضراً لما حدث عليه من عقائد الايمان حتى يمتزج معناها بلحمه ودمه فانه يرى من الاسرار والعجائب أن شاء الله ما لا يدخل تحت حصر » السنوسية ص ٨ ، أنظر أيضاً الفصل الحادى عشر ، النظر والعمل ، كان الحسين وأبو ذر وعبد القادر عودة وشهدى عطية وسيد قطب وشهداء المقاومة الفلسطينية شهداء على عصورهم .

الإبديّة (٨٤٤) . وتبدأ الشهادة بعملية الرفض المعبر عنه بحرف النفى « لا » . الشاهد هو الرفض ، الرفض لجميع آلهة العصر . جميع أنواع الطاغوت ، وشتى مظاهر السيطرة وصنوف القهر والغرور . الشاهد هو الرفض وليس الموافق أو الراضى أو القانع أو القابح أو الخانع أو المستسلم . ولما كانت الشهادة ليست قولاً بل عمل فإن حياة الإنسان كلها قد تنتهى قبل أن يرفض المتوحد آلهة العصر . ومعنى التشهد إذن صراع الإنسان مع الآلهة . آلهة العصر ، دون اثبات شئ ، الإله المنفى هو اله العصر . وقد تنقضى الحياة قبل اثبات « الله » . وهنا يأخذ التنزيه والتشبيه معنى عملياً ، التنزيه هو النفى والتشبيه هو الإثبات . يتحول فعلاً النفى والإثبات من مستوى التوحيد النظرى الى مستوى التوحيد العملى ، ويصبح التوحيد فعلاً مزدوجاً للشعور ، فعل النفى المعبر عنه بحرف النفى « لا » ، نفى آلهة العصر ، وكل ما يكبل حرية الإنسان ، ونقاء ضميره ، وصحة قلبه ، وحرية إيمانه ، وفعل الإثبات المعبر عنه بالاستثناء « الا » ، اثبات الإله الواحد القهار الذى يتساوى أمامه الجميع . التوحيد حرية الشعور التى تمتد الى حرية العالم . « لا اله الا الله » إذن منهج حياة ، حرية البشر ، حرية الضمير البشرى ،

(٨٤٤) فى هذا المعنى يقول اقبال :

ما السيف فيه حاكم بين الأمم	الشـيخ افـتى انه عصر القلم
فى مسجـد قد صار من لغو الكلم	أما درى الشـيخ بأن وعظه
بل قلبه من لذة الموت حرم	فما ترى السلاح كف مسلم
فكيف ميتة الشهيد يفتنم	من قلبه يهاب موت كافر
من كفه سيل فى العالم دم	فعل من ترك الحياة طاغيا

ضرب الكليم ص ١٧ ، أنظر أيضاً دور الشهيد فى اثبات صدق فهم النصوص الدينية بل وصحتها التاريخية فى الجزء الثانى من رسالتنا الثانية La Phénoménologie de l'exégèse وأيضاً سيد قطب : معالم فى الطريق ، لا اله الا الله منهج حياة ص ٩٢ - ١٠٧ . أنظر أيضاً مقالنا « ماذا يعنى : أشهد أن لا اله الا الله وأن محمداً رسول الله » فى « الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢ — ١٩٨١ ج٢ فى اليسار الدينى » .

دفع الاكراه عن الناس في الايمان وفي الفعل (٨٤٥) .

والوحدانية تجربة نفسية واجتماعية وسياسية وتاريخية وفنية اى تجربة انسانية عامة في الوحدة وافضليتها على التعدد والكثرة ، وحدة الهدف ، وحدة الصف ، وحدة المصير ، وحدة الوطن ، وحدة الشعب ، وحدة الثقافة ، وحدة البشرية . لا يثبت هذا الوصف موضوعا في الخارج بقدر ما يعبر عن مطلب انساني . ففى التجربة ، الوحدانية أكثر قيمة من الثنائية والتعدد . الحب واحد ، والاب واحد ، والام واحدة ، والنفس واحدة ، والحقيقة واحدة ، والاول واحد ، لذلك كان الرب واحدا . الوحدة أكثر حقيقة من الاثنينية او الكثرة ، وهى وحدة لا تتجزأ ولا تتبعض . التجزؤ يدل على التركيب ، والتركيب يدل على وجود وحدة فردية سابقة عليه . وطالما كانت الوحدة مطلب كل الفلاسفة يبحثون عنها وينتهون الى مذاهب في الوحدة ، في المعرفة او في الوجود او في الاخلاق او في السياسة او في الجمال . تقوم الحياة الانسانية بكل جوانبها على الوحدة ، وحدة الشعور في الاحساس والعمل والسلوك الاجتماعى . الشعور الواحد هو اساس الراحة النفسية الداخلية ، وتحقيق الوحدة الداخلية شرط تحقيق الوحدة الخارجية . وكل الادلة التى قدمت لاثبات الوحدانية هى عمليات شعورية خالصة يساعدها تحليل العقل ولا تثبت شيئا في الخارج . التوحيد حقيقة الحياة ، اذ تقوم الحياة الانسانية الكاملة على التوحيد بين قوى الشعور ، القول والعمل والوجدان والفكر . ويقوم التغيير على التوحيد بين النظر والعمل . وتقوم الحياة الاجتماعية على التوحيد بين الفرد والجماعة ، وتقوم الحركات الوطنية على التوحيد بين الاحزاب ،

(٨٤٥) في مجتمعاتنا المستسلمة للقهر خرج كثير من النكات الشعبية تعبر عن هذه الحالة من الاستسلام وتحويل الانسان الى مجرد آلة تطيع وتوافق ولا تقول لا باستثناء الكلب الذى يهز ذيله أو مساحاة الزجاج الامامى للعربة أو رفض فتح الفم لطبيب الاسنان خشية الكلام . أما الانسان فغير قادر على أن يقول لا . كما خرجت بعض الاعمال الفنية بهذا المعنى مثل مسرحية « الرجل الذى قال لا » .

وتقوم الدول القومية على التوحيد بين الدويلات (٨٤٦) .

التوحيد اذن مشروع يتحقق . لم يحدث بعد في جيلنا كما حدث عند القدماء ولكنه يمكن أن يحدث ، فهو في نطاق الممكن وليس في نطاق الواقع . عملية التوحيد هي تحويل هذا الممكن الى واقع . التوحيد ليس شيئا معطى جاهزا كاملا بل هي مجرد امكانية تحقق . وبالتالي فان نظرية أحكام العقل الثلاثة هي في نفسها نظرية أحكام الوجود الثلاثة . كانت الاولوية عند القدماء لطرفي الاستحالة والوجوب ، ولم يكن الامكان الا طرفا ضعيفا لا يضم الا الرؤية عند المتقدمين او الفعل والترك عند المتأخرين . المستحيل هو المفارقة بين الوحي والعالم ، الفصل بين المثال والواقع . والممكن هو التوحيد بينهما كمشروع تحقق ، والواجب هو الفعل الانساني القادر على تحويل هذا الممكن الى واجب ، والمستحيل هو الرضا بالضميم والقهر والذل والاستكانة اى توقف المشروع عن الحركة والتحقق . وهناك فرق بين الوجود والايجاد . التوحيد عملية ايجاد وليس اثبات وجود . التوحيد يمكن أن يوجد ولا يوجد بالضرورة . الامكان اذن هو المقولة الرئيسية في أحكام الوجود الثلاثة ، هو المحرك للاستحالة والوجوب . فلا مستحيل ولا واجب بدون الامكان .

وعملية التوحيد هذه يقوم بها الانسان . وقد تحدث العملية في انسان دون آخر . التوحيد اذن فردى في أول لحظة في تحقيقه وليس عاما ، اختيار حر للفرد وليس حتما على كل فرد . وقد يتحدث التوحيد عند الفرد في لحظة من حياته دون لحظة أخرى . ليس التوحيد فقط فرديا بل هو وقتى ولحظى يظهر في القدرة على أخذ القرار في اللحظات المصرية وفي ابداعات اللحظات المتميزة . ليس التوحيد باقيا الى الابد ،

(٨٤٦) تحققت الوحدة الايطالية والوحدة الالمانية باسم التوحيد . والعالم العربى أو الاسلامى في حركة نحو الوحدة يقترب من التوحيد . وأصبح شعار الوحدة أحد شعارات المشروع القومى المعاصر . التوحيد بين أفراد الأسرة مطلب انسانى ، ونصيحة الأب المحتضر الى ابنائه بكسر العصى الواحدة بعد الاخرى ثم محاولة كسرها مجتمعة مثل يقوم على التوحيد .

بل قد ينقطع بانقطاع الفعل وتوقف العملية . فالمستقبل ليس مجرد افتراض بأن التوحيد سيكون الى الابد بل ترقب وتخطيط واعداد وتحويل الممكن الى واقع من خلال الفعل .

والتوحيد اجتماعي ، توحيد الطبقات ، توحيد الامم والشعوب ، توحيد الانسانية . الفرق شاسع بين الطبقات الكادحة والاقلية المسيطرة ، وشاسع بين الامم المغلوبة المقهورة والامم الغالبة القاهرة ، شاسع بين الاغنياء والفقراء ، بين البيض والملونين ، بين الشعوب التاريخية والشعوب اللاتاريخية بين الشعوب غير الاوروبية والشعوب الاوروبية . يعنى التوحيد الغاء الفصم في روح المجتمع وروح العالم حتى يتم التوحيد بين الطبقات ، وبين الشعوب ، وبين المم . وذلك لا يتم بعملية التوحيد من خلال الافراد ، وتحويل الوعى الفردى الى وعى اجتماعى ثم تحويل الوعى الاجتماعى الى وعى حضارى تاريخى (٨٤٧) . وبالتالي فلا حاجة الى اثبات التوحيد في مكان أو في كل مكان أو في لا مكان . التوحيد هو حركة التاريخ ومصير البشرية (٨٤٨) . التوحيد ليس اقرارا نظريا بل عملية تحقق . وليس تشخيصا لذات يمكن اثبات وجودها بالبراهين العقلية بل عملية يقوم بها الانسان مدى حياته بتوحيده بين نظام الوعى ونظام العالم واقامته مدينة الله على الارض . ولا يتم ذلك عن طريق انشاء حكم الهى في دولة وضعية لا نزولا من النص الى الواقع بل باعلاء نظام العالم تدريجيا حتى يتحد مع نظام الوعى أو بتطوير الدولة القائمة وجعلها أكثر قربا من نظام الوعى صعودا من الواقع الى النص (٨٤٩) . يظل الوعى من جانب المعارضة والرقابة على الدولة لا من جانب السلطة

(٨٤٧) انظر بحثنا « من الوعى الفردى الى الوعى الاجتماعى » ، دراسات اسلامية .

(٨٤٨) ويظهر ذلك بوضوح في « رسالة التوحيد » لحمد عبده في شرح الرسالة والنبوة .

(٨٤٩) انظر بحثنا « الاصولية الاسلامية ، دراسة في التحقيقات » ، وأيضا « كيف يمكن تطوير فكر الاخوان المسلمين ؟ » وأيضا « ضرورة الحوار » « الدين والثورة في مصر ١٩٥٢ — ١٩٨١ » ج ٤ في اليسار الدينى .

التثمة وتبرير قراراتها (٨٥٠) . ولما كان التوحيد يحتاج الى طرفين :
الوحي كنظام مثالي للعالم والواقع الطبع لتوجيه الوحي ، عملية التوحيد
اذن هي تحويل الوحي من مجرد امكانية نظرية الى نظام للعالم . ولما
كان العالم بطبيعته يتجه نحو الكمال كُن الوحي هو كمال العالم وازدهار
الطبيعة . ويتم التوحيد من خلال التنظيم السياسي الذي بواسطته يتم
التوحيد بين نظام الوحي ونظام العالم . التوحيد يصب في المسألة
السياسية ، وهو الاساس في نشأة علم أصول الدين ، السياسة بداية
التوحيد ونهايته ، منبعه ومصبه . التوحيد موضوع للتنظيم السياسي .
لذلك فان الفقهاء من اوائل الموحدين بتفكيرهم السياسي وان لم يصوغوا
نظرية عقلية في الصلة بين الذات والصفات كما هو الحال في علم الكلام .
وظيفة التوحيد تجنيد الجماهير ، وهو ما عبر عنه المتأخرون انشائها
بامتزاج التوحيد باللحم والدم . فقد حول التوحيد القبائل العربية المتنافرة
الى امة ثم اطلقها في التاريخ فقصت على أعظم امبراطوريتين قديمتين ،
الفرس والروم وورثتهما ، وامتدت غربا وشرقا ، شمالا وجنوبا ، موحدة
بين الشعوب ، ومساوية بين الامم . وقد استطاع التوحيد من جديد تجنيد
الجماهير كما حدث في جيلنا في الثورة الاسلامية في ايران وفي الجماعات
الاسلامية المعاصرة في مصر وشتى أرجاء العالم الاسلامي (٨٥١) .

(٨٥٠) انظر مقالنا « الاسلام والمعارضة » في « الدين والثورة في مصر
١٩٥٢ — ١٩٨١ » ج ٤ في اليسار الديني .

(٨٥١) ذكر لفظ الواحد في القرآن ومشتقاته ٦٨ مرة ، « وحده » ٦ مرات
صفة لله ، « واحد » ٣٠ مرة ، « واحدة » ٣١ مرة ، « وحيدا » مرة
واحدة . وتجمع كل استعمالات « وحده » الست الى استحالة الشرك
العقلي مثل « قالوا اجئتنا لنعبد الله وحده ونذر ما كان يعبد آباؤنا »
(٧ : ٧) ، « واذا ذكرت ربك في القرآن وحده ولوا على ادبارهم
نفورا » (١٧ : ٤٦) ، « واذا ذكر الله وحده أشمأزت قلوب الذين لا يؤمنون
بالآخرة » (٣٩ : ٤٥) ، « ذلكم بأنه اذا دعى الله وحده كفرتهم » (٤٠ :
١٢) ، « فلها راوا بأسنا قالوا آمنا بالله وحده » (٤٠ : ٨٤) ، « وبدا
بيننا وبينكم العداوة والبغضاء أبدا حتى تؤمنوا بالله وحده » (٦٠ :
٤) ، أما صفة واحد فهي تشير الى الله ٢٢ مرة والمرات الثماني
الباقية الى الاب أو الام أو الاخ والاخت أو الميراث أو الى الزاني والزانية
أو الى الرسول كبشر أو الى الاشياء مثل الباب والماء والثبور والطعام .

لقد نشأ التوحيد النظرى القديم كنظرية فى الذات والصفات والافعال لأن التوحيد العملى كان قد تم . لم تكن هناك خطورة على الارض وعلى الشعب فقد كان المجتمع منتصرا ولكن الخطورة كانت على الفكر فى بيئة تداخلت فيها النظريات والعقائد وانتشرت عليها الديانات والمذاهب . فكان لابد من قيام التوحيد كنظرية فى مواجهة العقائد النظرية المضادة . قام التوحيد القديم فى اذهان المتكلمين بمهمة حضارية صرفة ، فقد كانت الحركة الكلامية قديما حركة حضارية . أما عملية التوحيد فقد تمت أيام البعثة الاولى فى التوحيد بين الوحي ونظام العالم . لذلك لم تظهر نظرية الذات والصفات والافعال بل ظهر الله من خلال الفعل والسلوك فى

نالله واحد . أما الصفة المؤنثة واحدة فتسعة منها للامة وخمسة منها للنفس وعشرة منها ليوم القيامة : صيحة (خمس مرات) ، زجرة (مرتان) ونقمة ، ودكة وواحدة ، كل منها مرة . أى ان الصفة لله وللامة وللنفس والقيامة . لله والشعب والفرد والتاريخ . وحدانية الله تظهر فى وحدانية الامة ووحدانية النفس ووحدانية المصير . فمثلا « كان الناس امة واحدة » (٢ : ٢١٣) ، « ما كان الناس الا امة واحدة فاختلوا » (١٩ : ١) ، « ان هذه امتكم امة واحدة وأنا ربكم فاعبدون » (٢١ : ٩٢) ، « وان هذه امتكم امة واحدة وأنا ربكم فاتقون » (٢٣ : ٥٢) ، وباقى استعمالات الصفة المؤنثة للحيلة والجملة والعظمة . والوحدة لا تنفى التعدد السليم الصحى الفعال . التعدد فى مواجهة الاعداء « لا تدخلوا من باب واحد وادخلوا من ابواب متفرقة » (١٢ : ٦٧) ، والتعدد فى الزرع « يسقى بماء واحد ونفضل بعضها على بعض فى الاكل » (١٣ : ٤) ، والتعدد فى اللغات والعادات والتقاليد للتعارف والتبادل والاثراء المشترك « ولو شاء الله لجعلكم امة واحدة ولكن ليلوكم فيها آتاكم » (٥ : ٤٨) ، « ولو شاء ربك لجعل الناس امة واحدة ولا يزالون مختلفين » (١١ : ١١٨) ، « ولو شاء الله لجعلكم امة واحدة » (١٦ : ٩٣) ، « ولو شاء الله لجعلهم امة واحدة » (٤٢ : ٨) ، « ولولا ان يكون الناس امة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفا من فضة ومعارج » (٤٣ : ٣٣) . والتعدد فى نزول الوحي طبقا للمراحل ولاسباب النزول « وقال الذين كفروا لولا انزل عليه القرآن جلة واحدة » (٢٥ : ٣٢) ، بل ان العاصى سيقف وحيدا أمام الله الواحد « ذرني ومن خلقت وحيدا » (٧٤ : ١١) اعتزازا بالوحدانية لله وللانسان .

الجهاد والاستشهاد (٨٥٢) . وبعد ما نقص الجيد ، وفتر العزم ، ظهر التوحيد بالمعنى النظرى لا من وضع شك أو زندق أو حساس فالامر منعلق بنكوص الفعل فى الامة لا بسوء نية الحساد والطاعنين والحاقدين والموتورين . وهو المعنى الذى يقصده الفقهاء بقولهم ان هذه المشكلة لم تكن مثارة فى العصر الاول ولم يسأل أحد عليها (٨٥٣) .

واذا كانت الذات هى التعبير عن المجتمع المنتصر وتركز القوة والحق كليهما فى الذات المشخصة اعلانا عن ثبات المجتمع واستقراره وصلابته وفتوحاته وانتصاراته وبأسه وقوة الحاكم وسيطرته وازدهار راس المال وتراكمه فانها تحولت الآن الى بقاء الحاكم دون المحكوم والى بأس وقهر لفرد واحد دون انتصار أو فتح لامة . بقيت الذات القديمة اننى عبرت عن مجتمع الانتصار دون أن تتغير فى مجتمع الهزيمة فاعتمد عليها الحكام ضد الشعوب وأصبحت الذات المشخصة تعبر عن تشخيص

(٨٥٢) ينشد اقبال واصفا هذا التحول فى التوحيد قائلا :

قوة كان فى الحياة على الارض	فصار التوحيد علم الكلام
رده فى الفعل غير مضى	جهلنا اليوم ما لنا من مقام
قائد الجيش ! قد رأيت غمودا	من هو الله ما بها من حسام
ما درى شيخ أن توحيد فكر	دون فعل يعد لغو كلام
يا اماما لركعة كيف تدرى	فى السورى ما امامة الاقوام
ضرب الكلم ص ١٥ ، انظر أيضا « التراث والتجديد » ، موقفنا من التراث القديم » .	

(٨٥٣) « وقد كان الاوائل من الصحابة والتابعين لصفاء عقائدهم ببركة صحبة النبى وقرب العهد بزمانه ولقلة الوقائع والاختلافات وتمكنهم من المراجعة الى الثقات مستغنين عن تدوين العلمين وترتيبهما أبوابا وفصولا ، وتعزيز مباحثهما فروعاً وأصولاً الى أن حدثت الفتن بين المسلمين ، وغلب البغى على أئمة الدين ، وظهر اختلاف الآراء ، والميل الى البدع والاهواء ، وكثرت الفتاوى والواقعات ، والرجوع الى العلماء فى المهمات . فاشتغلوا بالنظر والاستدلال ، والاجتهاد والاستنباط ، وتهديد القواعد والاصول ، وترتيب الابواب والفصول ، وتكثير المسائل بأدلتها ، وايراد الشبه بأجوبتها ، وتعيين الاوضاع والاصطلاحات ، وتبين المذاهب والاختلافات ، شرح التفقاتانى ص ٩ .

العواطف الإنسانية ومظاهر الوجود الإنسانى وتستعمل كمشجب تعلق عليه الصفات كالشمس والنجوم أو الحاكم والبلاط أو الرئيس والوزراء أو الدائرة والمحيط أو الجوهر والإعراض أو البطل والمثليين . وقد حدث ذلك فى التشبيه والتنزيه على السواء . ومنها نشأت نظرة مادية فى الانفعالات لا تختلف عن التجسيم وأصبحت تعبيرا ماديا عن بيئة اجتماعية . وهى فى نفس الوقت نظرة تطهيرية فى الفضيلة واعتبارها خارج العالم وليست داخله كنوع من التعمية على ما يحدث فى الواقع . كما حدث فى التنزيه فأصبح الخالص غطاء للمادى ، والصورى تعمية عن الحسى . وتجاوز اللغة كوسيلة للتعبير ، وأنكرت دور الصور الفنية كوسيلة للإيصال ، وانتقلت من اللغة الى الشئ ، ومن الصور الى الجسم تأكيدا للنظرة الشئية كما حدث فى التشبيه الحسى أو فى التشبيهه الصورى أى التنزيه . فاذا كان التوحيد القديم قد بدأ بالوجود فى التالىه والتجسيم ثم أصبحت ماهيته فى التنزيه وإنسانيا فى التشبيه ثم مطلباً خلقيا واجتماعيا وسياسيا عند المصلحين يكون التوحيد فى حقيقة الامر وظيفة فردية واجتماعية وتاريخية يقوم بها الإنسان فى دعوته للتوحيد بين الفكر والواقع بتحويل الوحى كنظام مثالى للعالم (٨٥٤) .

ولم يظهر تطور التوحيد من الوجود الى الماهية الى المطلب فى علم الكلام فحسب بل ظهر أيضا فى العلوم العقلية النقلية الاخرى وكأن كل واحد منها يمثل تصورا معينا للتوحيد كبناء رياضى لا كتطور . فالتوحيد كماهية يمثل علم الكلام بصرف النظر عن اتجاهاته . التوحيد على مستوى الماهية هو الذى بقى خاصة فى التنزيه لان التوحيد على مستوى الوجود انزلق الى التالىه والتجسيم ولم يبق فى العصور الاولى . ولكن حتى هذا المكسب تحول الى خسارة عندما انقلبت الماهية الى شخص ، والصورة الى مادة ، والعقل الى انفعال . والتوحيد كوجود تمثله علوم الحكمة بعد أن تحولت « الثيولوجيا » الى « انطولوجيا » ، وتحول التوحيد

(٨٥٤) أنظر رسالتنا الاولى Les Méthodes d'Erégèse, P. 420 - 28. وأيضا مقدمتنا لكتاب الوجود والماهية فى « نماذج من الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط » ص ٢٢٣ — ٢٢٨ .

من نظرية في الماهية الى نظرية في الوجود : « واجب الوجود » . ولكن تحول هذا المطلب أيضا الى خسارة عندما تحول الوجود الى شيء فضاء من هذا الاحساس بالوجود ولم تبق الا الرغبة في المادة الحسية وأصبح الله وحده هو الموجود وغيره غير موجود ، هو وحده الموجود المستقل وكل ما سواه موجود تابع حتى تحولت حياتنا كلها من الاستقلال الى التبعية . والتوحيد كمطلب تمثله علوم التصوف بعد أن تحول التوحيد من الماهية الى الوجود ، ومن الوجود الى المطلب ، وأصبح نزوعا انسانيا ومطلبا للكمال ، ينكشف في التجربة ، ويظهر كبناء للحياة الفردية والكونية . ثم تحول هذا المكسب أيضا الى خسارة عندما أصبح المطلب مجرد انفعال ونزوع غريزي أو الوقوع في عالم التمني ، وفقدنا التجربة الشعورية التي يمكن تحليلها بالعقل وصدورها عن العالم . وأخيرا التوحيد كوظيفة ظهر في علم أصول الفقه بعد أن تحول المطلب الفردي الباطني الى وظيفة اجتماعية وسياسية فأصبح التوحيد دفاعا عن مصالح الامة بتحويل الشريعة الى نظام مثالي للعالم ووصف للسلوك وتقنين للانفعال واتجاه نحو العالم وبناء الدولة . ولكن تحول هذا المكسب أيضا الى خسارة وذلك بتقليص أصول الفقه في الفقه وضور الوظيفة في قانون الاحوال الشخصية وتوجه التشريع ضد الطبيعة وليس نابعا منها فوقعتنا في المحرمات دون المباحات ، وتحول التشريع الى ردع وعقاب دون أخذ حقوق وأداء واجبات ، وصال في الشعائر والعبادات ، وأسقط تغيير الواقع والثورة على الاوضاع من الحساب . وغاب فقهاء الثورة الذين يقولون كلمة حق في وجه سلطان جائر ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وينصحون في الدين ولم يبق ظاهرا الا فقهاء السلطان أو فقهاء الحيض والنفس (٨٥٥) .

(٨٥٥) التراث والتجديد ، وقفنا من التراث القديم ص ١٧١ — ٢٠٢
 وأيضا « كلمة حق يراد بها باطل » في « الدين والثورة في مصر ١٩٥٢ — ١٩٨١ » ج ٤ في اليسار الديني .

الفصل السادس

الوعى المتعين (الصفات)

أولا : أحكام الصفات .

١ - مقدمة . بعد الوعى الخالص وهو الذات التى تتسم بأوصاف ست : الوجود ، والعدم ، والبقاء ، والمخالفة للحوادث ، والقياس بالنفس ، والوحدانية ، ينتشر هذا الوعى خارجة ويتحقق درجة أكثر ويصبح الوعى المتعين أو الشخصية الانسانية . ويتصف بصفات سبع : العلم ، والقدرة ، والحياة ، والسمع ، والبصر ، والكلام ، والارادة .

وأحكام الصفات واحدة بالرغم من تعدد الصفات . والحديث عن الصفات هو حديث عنها كلها فى مسائلها العامة قبل أن يكون حديثا عن كل صفة على حدة ، الواحدة تلو الاخرى . فاثبات العلم يدخل فى اثبات الصفات أو نفيها أكثر من دخوله فى صفة العلم . وقدم الكلام يدخل فى قدم الصفات أو حدوثها أكثر من دخوله فى صفة الكلام (١) . فبعد ذكر الصفات الواحدة تلو الاخرى ومعنى أحكام الصفات يذكر اثبات العلم بها واثبات قدمها كمسائل مشتركة بينها جميعا . وقد تظهر

(١) لاثبات أحكام الصفات ، الارشاد ص ٦١ - ٧٧ ، اثبات الصفات واثبات قدمها ص ٧٩ - ٩٩ ، القطب الثانى ، فى الصفات السبع وما يختص آحاد الصفات وما تشترك فيه ، الاقتصاد ص ٨٣ - ٨٤ ، أحكام الصفات وهى أربعة ص ٦٩ - ٨٣ ، ويتشعب عنه أمران ١ - ما به تختص آحاد الصفات . ٢ - ما تشترك فيه جميع الصفات ، الاقتصاد ص ٨٣ .

أحكام الصفات بعد الصفات عندما تنصدر الصفات على الذات (٢) .
تظهر أحكام الصفات اذن مرة قبل تعدادها واحدة واحدة ، ومرة أخرى
بعد الصفات كعامل مشترك بينها (٣) . والحقيقة أن أحكام الصفات
تتجاوز الصفات ومسائلها كلا على حدة ، فهي أحكام عامة تشملها كلها
يتفق عليها الجميع أو يقع فيها الخلاف ثم تكون كل صفة مسألة تطبيقية
للحكم العام . يمكن اذن اثبات الصفات بوجه عام أو نفيها بصرف
النظر عن صفة بعينها ولو أن الصفة المفضلة عند القدماء هي صفة
العلم للتميزين عليها وضرب المثل بها على اثبات العلم تتلوها القدرة
ثم الحياة ثم باقى الصفات الأربع . وبالرغم من اعتراض بعض القدماء
من أن اثبات أحكام الصفات أولا ثم التوصل منها الى اثبات العلم
بالصفات ثانيا مسلوك ضعيف سلكه عامة الاشاعرة الا أنه أقرب الى
الاعتق . اذ يرد الحكم العام قبل الخاص ، وتثبت الصفات أولا كجدا .
وأساس قبل أن تثبت صفة العلم أو كل صفة على حدة (٤) . وإذا أتت
أحكام الصفات قبل الصفات فإن ذلك يقتضى أن تكون أعرف منها فلا يصح
تعريف المعرف بأقل منه وضوحا . العام قبل الخاص ، والاساس
قبل المؤسس ، وعلم الاوليات سابق على كل العلوم .

ماذا تعنى أحكام الصفات ؟ الصفة عند الاشاعرة هي ما قامت
بالشيء ، والوصف قول الواصف الدال على الصفة (٥) . وأحكامها ليست
أحوالا أو صفات بل أقرب الى الاسس العقلية التى تحدد علاقات
الصفات بعضها ببعض وعلاقاتها بالذات . هي وجوه واعتبارات أى منطق

(٢) فى كيفية استحقاقه تعالى لهذه الصفات ، الشرح ص ١٨٢ —
٢١٣ .

(٣) المسائل تبدأ بالصفات أولا ثم بعدها تأتى المسائل المشتركة دون
فصل بينهما ، النهاية ص ٣٦٠ — ٣٧١ .

(٤) الغاية ص ٤٤ .

(٥) الانصاف ص ٢٧ .

وأحكام تضايها (٦) . وهناك طريقان لاثبات أحكام الصفات . الأول النظر والاستدلال والثاني الضرورة والبديهة ، وكلاهما قسمان للعلم . ويلاحظ هنا عدم وجود فهم خبري سمعى لانه ليس برهانا قطعيا ولا يولد الا الظن ، والبرهان لا يكون الا يقينيا (٧) .

ولم تظهر أحكام الصفات العامة الا ابتداء من القرن الخامس عندما قل التعامل مع كل صفة على حدة وزاد الاحكام العقلى لادراك المسألة ككل . وهناك أحكام ثلاثة طبقا لصياغة مسألة الصلة بين الذات والصفات وبعد حصر الصفات في سبع وتميزها عن الاوصاف الستة : حكم الاثبات والنفي ، وحكم المساواة والزيادة (الهوية والغيرة) ، وحكم القدم والحدوث . وقد يضرب المثل بصفة مختارة لبيان كل حكم ، العلم والقدرة بالنسبة لحكمى الاثبات والنفي ، والمساواة والزيادة ، والكلام لحكم القدم والحدوث . وأحيانا تظهر الاسماء مع الصفات وتكرر المسائل من جديد مما يدل على نقص الاحكام النظرى والتمييز بين الاحكام العامة ثم الاحكام الخاصة في موضوعات تطبيقية (٨) . وقد تتداخل الاحكام الثلاثة ، ويستتبط أحدها من الآخر نظرا لوجود نسق عام يحكمها كلها . وهو السبب في اثاره سؤال : هل اثبات الصفات أو نفيها نتيجة لاثبات قدمها أو حدوثها أم أن اثبات قدم الصفات وحدثها نتيجة لاثبات الصفات (٩) ؟ لذلك يكفى أحيانا بذكر حكمين دون

(٦) اختلفت المعتزلة في أحكام الذات هل هي أحوال الذات أم وجوه واعتبارات ؟ قال أكثرهم هي أسماء وأحكام للذات وليست أحوالا وصفات كما في الشاهد من الصفات الذاتية للجواهر والصفات التابعة للحدوث ، النهاية ص ١٨٠ .

(٧) النهاية ص ١٧٠ .

(٨) الفقه ص ١٨٤ — ١٨٥ .

(٩) في « اللع » اثبات الصفات ونفيها نتيجة لاثبات قدمها أو حدوثها ، اللع ص ٢٥ — ٣٣ .

الثالث (١٠) . وقد بدأ القدماء بالاحكام المرفوضة وهى النفس والهوية والحدوث ونحن نبدأ بالمذاهب المرفوضة أيضا ، الاثبات والقرينة والقدم (١١) .

٢ — الاثبات والنفى . وقد يبدأ القدماء فى العادة بحكم المساواة والزيادة قبل حكم الاثبات والنفى فى حين ان حكم الاثبات والنفى هو الحكم الاولى بعده يأتى حكم المساواة والزيادة أو حكم الحدوث والقدم . فاعتبار الصفات زائدة على الذات اثبات لها ، واعتبارها عين الذات نفى لها . اثبات الصفات وقوع فى التشبيه ونفيها اثبات للتنزيه . تعنى الصفات هنا الصفات الحسية التى يشارك فيها الانسان ويقوم اثباتها على التضحية بالتنزيه من أجل اثبات الصفات وتنفاد اثبات ذات خالصة مجردة لا طعم ولا لون ولا صفات ولا أفعال لها . ونظرا لاهمية الحكم فان اثبات الصفات يظهر أحيانا كعنوان للموضوع وليس مجرد مسألة حكم فى الصفات (١٢) . ونظرا لاهمية اثبات الصفات

(١٠) « فى اثبات العلم بأحكام الصفات العلى ، النهاية ص ١٧٠ — ١٧٩ ، فى اثبات العلم بالصفات الازلية ، ص ١٨٠ — ٢١٤ ، فى اثبات العلم بأحكام الصفات العلى ، قد شرع المتكلمون فى اثبات العلم بأحكام الصفات قبل الشروع فى اثبات العلم بالصفات لان الاحكام الى الاذهان أسبق . والمخالفون من المعتزلة فى اثبات الصفات يوافقون فى أحكام الصفات ، ص ١٧٠ .

(١١) « ونحن الآن نبتدىء بمعتمد أهل التعطيل وننبه على وجه ابطاله ثم نذكر بعد ذلك مستند أهل الحق » ، الغاية ص ٣٨ .

(١٢) نظرا لاهمية الموضوع يعقد له باب خاص ، باب الرد على الجهمية فى نفهم علم الله وقدرته وجميع صفاته ، الابانة ص ٣٩ — ٤٤ ، اثبات أسماء الله وصفاته ، الانصاف ص ١٩ ، باب القول فى اثبات العلم بالصفات ، « قل هو الله أحد » اشارة الى الوجود ونقض على المعطلة والباطنية ، البحر ص ٣ ، فى اثبات الصفات وابطال تعطيل من ذهب الى نفيها ، الغاية ص ٢٥ ، فى اثبات الصفات النفسية ، الغاية ص ٢٨ — ٥١ ، اثبات الصفات خلافا للاشعرية ، الكتاب ص ٥ ، اثبات الصفات خلافا للاشعرية المعطلة ، الكتاب ص ٣٧ ، باب من جحد شيئا من الاسماء والصفات ، عدم الايمان بجحد شيء من الاسماء والصفات ، الكتاب ص ١٣٠ — ١٣٢ ، ومما أجمعوا عليه (المشبهة) اثبات الصفات فالبارى عالم بعلم قادر بقدرة .. الخ . الملل ج ٢ ، ص ١٩ .

سمى أهل السنة والاشاعرة الصفاتية وهو لقب أعطوه هم لانفسهم في مقابل اعطائهم لثناة الصفات لقب المعطلة ، واستعملت الالتساب كسلاح ضد الخصوم وللدفاع عن الذات (١٢) . غنّى الصفات وصف للخصم واتهام له بالتعطيل في مقابل مدح الذات وتعظيمها واعطائها لقب الصفاتية . ونظرا لاهمية اثبات الصفات أصبح التوحيد مرادفا له (١٤) . وعند بعض الحركات الاصلاحية الحديثة التي اقتربت من المعتزلة وظلت اشعرية في التوحيد اعتزالية في العدل لا تثبت الصفات بما فيه الكفاية وتكون اقرب الى النفي ولكن مع الاصرار على التنزيه وعدم الوقوع في التشبيه الذي هو في العادة نتيجة طبيعية لاثبات الصفات . فتثبت الصفات وتنفي الكيفية فيكون لله سمع لا كسمعنا وبصر لا كبصرنا أى تحصيل حاصل ، خطوة الى الامام وخطوة الى الخلف ، اثبات الشيء ونفيه في آن واحد . ويظل الفكر الدينى المعاصر في مواجهة الاشعرية يتعامل بأسلوبها كى يتحرر منها فيظل أسيرا لها دون خرق الحصار والخروج عن الطوق استنادا الى الاعتزال القديم واعتمادا على تجارب العصر . وفي حركة اصلاحية أخرى قد يتم اثبات الصفات في مواجهة الاشعرية وكان الاشعرية نفى للصفات نظرا لانها لا تقول بالتشبيه صراحة وتنفي الكيفية (١٥) . والحقيقة ، انه لا يمكن اثبات السمع والبصر ثم نفى التشبيه ونقل سمع لا كسمع الأدميين وبصر لا كبصرهم فذلك خطوة الى الامام وخطوة الى الخلف ،

(١٢) « الصفاتية : اعلم أن جماعة كبيرة من السلف كانوا يثبتون لله صفات أزلية من العلم والقدرة والحياة والارادة والسمع والبصر والكلام . . ولا يفرقون بين صفات الذات وصفات الفعل بل يسوقون الكلام سوفا واحدا » . . ولما كانت المعتزلة ينفون الصفات والسلف يثبتونها سمي السلف صفاتية والمعتزلة معطلة ، المثل ج ١ ، ص ١٣٥ ، من ضمن احكام الصفات أنها كلها قائمة بذاته ، الاقتصاد ص ٤٤ .

(١٤) والايان بالله يتضمن التوحيد له والوصف بصفاته ، الانصاف ص ٢٣ ، في أنه سبحانه عالم بالعلم ، قادر بالقدرة ، حي بالحياة ، المسائل ص ٣٩٦ — ٣٩٧ .

(١٥) الحركة الاولى لدى محمد عبده في « رسالة التوحيد » والثانية احمد بن عبد الوهاب في « كتاب التوحيد » .

اقدام واحجام ، نفي واثبات ، تنزيه وتشبيه ، وسير في المكان «مهلك سر» (١٦) . والواقع ان اثبات الصفات لا يعنى بالضرورة الوقوع في التشبيه بل يعنى ان حالات الشعور ليست صفات تابعة لحركته بل هي وحدات مستقلة موجودة بوجوده . فهي في نفس الوقت معنى ووجود . الصفات اذن ليست مجرد حالات ذاتية بل هي صفات موضوعية . لا يوجد عالم بلا علم ولا قادر بلا قدرة (١٧) . هذا الاشكال كله ناتج عن طبيعة الصلة بين الذات والموضوع . فاذا كان نفي الصفات رجوع الذات الى ذاتها فان اثبات الصفات رغبة مستمرة في التخرج وايجاد موضوع فتشتق الذات موضوعا من ذاتها لا تثبت له كموضوع في ذاتها وليس بالضرورة خارجا عنها . فالعالم يوجب العلم والقادر يوجب القدرة ، والحي يوجب الحياة ، وهو ما يحدث في بناء الخطاب عندما تولد العبارة الانشائية وجودا خبريا ، وعندما يوجب التمني الواقع ، وعندما تخلق الذات من نفسها موضوعا تخاطبه فتتوحد مع نفسها ، وتصبح ذاتا وموضوعا ، موجودا كاملا .

والحجج النقلية على اثبات الصفات كثيرة (١٨) . ولكنها في نفس

(١٦) اثبت الباقلاني السمع والبصر على انها صفة من صفات الله اخبرنا انها في خلقه غير انا نقول ان سمعه لا كسمع الآدميين ولا بصره كبصارهم . التنبيه ص ١٢١ .

(١٧) هذا هو موقف أهل السنة عامة . فلاشعري مثبت للصفات ، الله عالم بعلم لا ارتباط الصفة بالموصوف فكما أنه لا صفة بلا موصوف فكذلك لا موصوف بلا صفة ، اللوح ص ٢٦ — ٣١ ، الأبانة ص ٨ ، وعند ابن كلاب : الله عالم بعلم ، وقادر بقدرة ، وقديم بقدم ، مقالات ج ١ ، ص ٢٢٩ — ٢٣٠ ، ج ٢ ، ص ٢٠٢ ، ص ١٧٩ — ١٨٠ ، وعند عبد الله بن سعيد القطان لم يزل حيا عالما قادرا بعلم وقدرة وحياة ، مقالات ج ١ ، ص ٣٢٥ ، ويثبت الباقلاني أسماء الله وصفاته وينفي النقائص عنه الدالة على حدوث من جازت عليه ، الانصاف ص ١٩ ، وأصحابنا مجمعون على أن الله حي حياة ، وقادر بقدرة ، وعالم بعلم ، ومريد بارادة ، وسامع بسمع لا بأذن وبأبصار ببصر ، هو رؤية لا عين . ومتكلم بكلام لا من جنس الأصوات والحروف ، الاصول ص ٩٠ .

(١٨) أرجأنا ذكر الحجج النقلية هنا ووضعناها في عرض الصفات كل على حدة .

الوقت معارضة بحجج عقلية أخرى لنفى الصفات . كما أنها توحى بالتشبيه مما يوجب تأويلها حرصا على التنزيه ، وبالتالي يمكن قلبها فتصبح حججا مضادة لنفى الصفات . ويصبح اثبات الصفات مناقضا لظاهر النص وحكم الشرع ، ويتحول الى اثبات آلهة متعددة قديمة متغيرة ومتميزة عن الله . وما الداعى فى التحديد اذن بسبع أو بسبع عشرة صفة ؟ ما المانع من الزيادة الى ما لا نهاية واثبات الجلال والاکرام والجبروت والكبرياء ، والحمد والقوة والحلم والكرم والعظمة والهيبة واللفظ والسع والشكر والود كصفات ؟ صحيح ان الاشاعرة قد احتاطت وجعلتها أسماء ولكنها حددتها أيضا بتسع وتسعين ، « له الاسماء الحسنى » ، وكلمات الله لا تنتهى ، وصفاته واسماؤه لا حد لها (١٩) .

أما الحجج العقلية فمعقدة . منها ما يعتمد على البداهة ذاتها فاذا ثبت العالم ثبت العلم ، فلا عالم بلا علم . اثبات العالم اثبات للعلم بالضرورة أما اثبات العالم ونفى العلم فتناقض اذ لا معنى للعلم الا كون العالم عالما بمعلومات على ما هو عليه (٢٠) . واثبات العالم يسمى الدليل التجريبي نظرا لاعتماده على قياس الغائب على الشاهد . نفى الشاهد العالم ذو العلم ، والقادر ذو القدرة ، والمريد ذو الإرادة . يتم اثبات الصفة اذن بمجرد اثبات الموصوف ، واثبات الفعل بمجرد اثبات الفاعل . والحقيقة أن الحجة ليست بديهية لأنها تعريف الشيء بما هو دونه فى الخفاء والجلاء عندما يحيل

(١٩) يقول ابن حزم انهم اى الاشاعرة اثبتوا اقلية سبعة عشر شيئا متغايرا كلها قديم لم تزل وكلها غير الله . وقال آخرون خمسة عشر : السمع ، والبصر ، والعين ، واليد ، والوجه ، والكلام ، والعلم ، والقدرة ، والارادة ، والعزة ، والرحمة ، والامر ، والعدل ، والحياة ، والصدق . الفصل ج ٢ ، ص ١٣٤ — ١٣٥ ، ويقول أيضا انه رأى للاشعرى فى كتابه المعروف بالموجز أن الله اذا قال « انك باعيننا » انها اراد عينين . ويرى ابن حزم أن لفظ صفة لم يأت به نص ولكن الله اخبرنا بأن له علما وقوة وكلاما وقدرة ، وكلها ترجع الى غير الله أصلا . الله له الاسماء الحسنى فقط وكلها توقيفية . فابن حزم يرفض تجريد الصفات وجمعها تحت مقولة صفة ابقاء لها على فرديتها .

(٢٠) النظامية ص ١٧ ، وانظر رفض ابن حزم لحجة البداهة فى الفصل ج ٢ ، ص ١٢٨ — ١٣٦ .

الموصوف الى الصفة . كما أن الله عالم لا تعنى أن له علم بل تعنى أنه محيط أى تبقى الصفة على مستوى المعنى والدلالة دون تشخيصها وثبوتها كجواهر . وإذا كانت الحجة تقوم على قياس الغائب على الشاهد فما المانع من عزو الجوارح وآلات الحس فى السمع والبصر وفى غيرها من الصفات أى الاذن والعين واللسان واليد وجميع الاعضاء الحسية ؟

وقد تأخذ الحجة طبعاً جديلاً إما بوجود الاثبات أو استحالة النفى . فاثبات ونفى الصفات إما أن يرجعا الى الذات أو الى الصفات أو الى الاحوال . ويستحيل الرجوع الى الذات لأنها معقولة دون الاتصاف بالاحوال فلزم أنها ترجع الى الصفات (٢١) . والحقيقة أن ذلك اثبات حقائق مختلفة وخواص متباينة لذات واحدة دون ما مبرر . كما أنه تحصيل حاصل لأنه اثبات الصفات بالصفات . واثبات الصفات بالذات أقرب الى العقل . والذات واحدة لا ينتج عنها كثرة الصفات . وقد يقال أيضاً أن انكار اثبات صفات أولية مثل اثبات موصوف بلا صفات . والحقيقة أن الموصوف فاعل وصفاته أفعال دون أن تتجهر أو أن تستقل والا وقعنا فى التعدد ، تعدد الجواهر والمعانى المستقلة .

وهناك حجة أخرى صورية تقوم على دليل حدوث العالم واحتياجه من حيث إمكانه الى مرجح لحد أطراف الإمكان . والمرجح إما أن يكون بذاته ولذاته أو بذاته على صفة وراء الذات ، ويستحيل الترجيح بالذات لأن ذلك لا يخصص فيجب أن يكون الترجيح بالصفة وهى التى سماها الشرع الإرادة أو القدرة . فإذا اشتبه الفعل على حكمة وجب كون الصانع عالماً ، والقدرة والعلم يستوجبان الحياة . فالصفة إذن هى مرجح الوجود على العدم وصلة الله بالعالم أى أنها مرادفة للفعل . والحقيقة أن الصفة بهذا المعنى افتراض زائد لأن الآلة تدل ، والظاهرة تشير ، دون ما حاجة الى صفة متوسطة بين الله والعالم والا كان الفكر الدينى فى الخلق معتداً على التوسط كما هو الحال فى المسيحية أو فى غيرها من الديانات القديمة وترك الخلق المباشر وهو أهم ما يميز الدين الجديد .

وتقد يستعمل دليل تجريبي صرف ويكون هو نفس، الدليل السابق
 مثلوا . فالتأمل في الكون يبدئ الصنائع وعجائب الخلق يؤدي الى اثبات
 الصانع حكيم قادرا مريدا دون اللجوء الى قياس الغائب على الشاهد
 « غائب شاهد ، والعقل ، والبصر نافذ » . ولا حاجة الى الاستدلال
 في الضروريات . ويزيد الاشعري تأمل الانسان في خلقه وأطواره ، طورا
 بعد طور وفي كمال الخلقة اى تأصيل التأمل في النفس وفي الكون . والحقيقة
 ان هذا الدليل البصري الكوني يثبت الموصوف لا الصفة : والفاعل لا كينفة
 الفعل . وليست القضية اثبات الصفات ولكن صلة الذات بالصفات ، صلة
 زيادة أو تساوى ، غريبة أم هوية . وليست القضية في الاثبات ولكن في
 منع الاشتراك بين الصفات الالهية والصفات الانسانية . وقد تأخذ هذه
 الحجة صيغة أخرى وهو القول بأنه لو لم يكن متصفا بهذه الصفات لكان
 متصفا بما يقابلها والله يتعالى ويتقدس عن أن يتصف بها بوجب في ذاته
 نقصا . فلو لم يكن الله عالما لكان جاهلا ولو لم يكن قاسرا لكان عاجزا ،
 ولم لم يكن حيا لكان ميتا . . الخ والحقيقة ان العلم والجهل ، القدرة والعجز ،
 الحياة والموت ليسا من المتقابلين ، اى ما لا يجتمعان على شئ واحد من جهة
 واحدة في اللفظ او في المعنى تقابل السلب والايجاب او تقابل الصدق
 والكذب بل من المتضايفين مثل الابوة والبنوة . ومنه تقابل الطرفين الضدين
 اى الذى لا يفهم أحدهما بدون الآخر في علاقة نسبة أو اضافة كما وضع في
 نظرية الوجود (٢٢) . والاصل في التضاييف هو أن يكون الطرفين حسيين مثل
 الاب والابن أو الكبير والصغير . أما لو كان أحدهما حسيا والآخر عقليا
 فانه يقوم على قياس الغائب على الشاهد أولا ثم يقلب ثانيا . فلأن الانسان
 جاهل يكون الله عالما ، ولأن الانسان عاجز يكون الله قادرا ، ولأن الانسان
 ممت يتكون الله حيا . . الخ (٢٣) . فالعقيدة في حقيقة الامر تنبع من المنطق
 وتنشأ منه ، والمنطق ليس هو الجدل أو البرهان اى المنطق الصوري بل هو
 المنطق الحسى والمنطق الشعورى .

(٢٢) انظر الفصل الرابع نظرية الوجود ، ثالثا فينوب : نواوجيا الوجود
 (الاعراض) ٤ — النسبة ٥ — الاضافة .

(٢٣) يرفض الآمدى هذه الحجة ، الغاية ص ٤٩ — ٥١ .

والحجة الأكثر شيوعاً هي حجة التغاير ، تغاير الصفات . لو كان انعلم والقدرة شيئاً واحداً والله يعلم نفسه ويقدر على نفسه لما كان عالماً ولا قادراً . وذلك لان كل صفة لها تعلق معين . تتغاير الصفات فيما بينها لان كلا منها لها تعلق متميز عن الآخر . ولا يرجع التمايز الى اللفظ وحده بل الى المعنى . لثبات الصفات اذن معانى قائمة وليست أحوالاً . واذا كانت الصفات تثبت من أجل تغايرها فانها تنفى من أجل تماثلها . والعقل الصريح يعرف كون الشيء معلوماً وكونه مقدوراً ، على الأقل عموم الاول وخصوص الثانى . صحيح أن العلم من حيث هو علم حقيقة واحدة وليس خاصية واحدة وانما تختلف العلوم باعتبار متعلقاتها وتتماثل بتحد المتعلق . العلم يتبع المعلوم وجوداً عدماً وكذلك الكلام . ويستحيل اثبات ذات واحدة . لها خاصية العلم والقدرة والارادة والكلام أى اجتماع صفات وخواص لذات واحدة . يعلم البارئ ذاته ويعلم ما يلزم بعلمين متميزين . ولا خوف من التشبيه . فتعلق العلم بالمعلوم ليس تعلق زمان ومكان . والحقيقة أن هذا كله افتراض تركيب وتعدد فى الله . لا يقع التغاير الا فى المعلومات والمقدورات ولكنه لا يقع فى العلم أو القدرة . كما أن اختلاف وجوه الاعتبارات فى شيء واحد لا يوجب تعدد الصفة وأن تعددها لا يوجب تمايزها وثبوتها ويمكن لوحدة الذات أن تضم تحقيقات فعلية لها دون أن تتكرر وتعدد فى معان أو جواهر أو حتى فى أحوال . فاثبات الاحوال مثل اثبات الصفات الا أن الصفات موجودة والاحوال غير موجودة لانها لا توصف بالوجود ولا بالعدم ، ولكنها متميزة فيما بينها ، فالعالمية غير القادرية والا لزم من نفى أحدهما نفى الآخر . ومع ذلك فإن بعض الاشاعرة والفقهائ يرتضون حجة التغاير وذلك لان الصفات يمكن رد بعضها الى البعض استنباطاً ثم ردها كلها الى الذات . فالارادة ترد الى القدرة ، والقدرة الى العلم . الله يريد وذلك يستتبع القدرة ، والقدرة تستتبع الارادة ، والارادة تقتضى العلم ، والكل يقتضى الحياة . يلزم من كونه حياً أن يكون سمعاً بصيراً متكلماً ، فذلك مظاهر الحياة والا وصف بأضدادها كالعُمى والطَرش والخرس على ما عرف ن. الشاهد (٢٤) . ويجوز فى اللغة عن طريق المجاز أن يسمع الانسان

(٢٤) هذا هو اعتراض الجوينى ص ١٧٤ — ١٧٦ ، الغاية ص ٤٤ — ٤٧ ، الملل ج ١ ، ص ١٣١ — ١٤١ .

المبصرات ويبصر المسموعات وكما هو مخروف في الفن " العين تسمع والاذن ترى " . وتتكلم اليد والعين . كما يستعمل الاعى يديه للابصار والذوق وليس فقط للمس وكما يسمع الاصم بحركات اليد . السمع والبصر يعنيان العلم ، كما يعنى العلم السمع والبصر على ما هو مذكور في عديد من الآيات (٢٥) .

أما حكم النفى فقد كان رد فعل على التجسيم والتشبيه حرصا على الذات، الوعى الخالص ، وتنزيها (٢٦) . ولا فرق في النفى بين الاوصاف والصفات

(٢٥) هذا هو اعتراض ابن حزم ، الفصل ج ٢ ، ص ١٢٨ — ١٣٦ ، ويذكر ابن حزم آيات كثيرة لاثبات أن الرؤية تعنى العلم مثل : « أو لم يروا الى الطير فوقهم صافات ويقبضن ما يمسكهن الا الرحمن انه بكل شئ بصير » ، « انه يعلم السر وما يخفى » تعنى سميع بصير ، والا لزمهم وصف الله بالكيد من « فلأكيد كيدا » والمكر من « أفأمنوا مكر الله ، والله خير الماكرين » ، والنسيان من « نسوا الله فنسيهم » ، والسخرية من « سخر الله منهم » ، والاستهزاء من « الله يستهزئ بهم » . وقد ورد النص بأنه قوى وكريم ومتكبر وجبار وعاقل وشجاع وسخى ومتجبر ومستكبر فلماذا الاقتصار اذن على بعض الصفات دون البعض الآخر ؟

(٢٦) ينفى المعتزلة الصفات ، ويتفقون مع النفاة بمذهبهم الخالص ، الغاية ص ٢٨ ، قالت انه حى بذاته ، قادر بذاته ، عالم بذاته ، المسائل ص ٣٦٦ ، نفوا الصفات القديمة أصلا وقالوا عالم بذاته قادر بذاته ، لا بعلم وقدرة وحياة ، الملل ج ١ ، ص ٦٦ ، قالوا ان الله قادر بلا قدرة بل لنفسه ، الاصول ص ٩ ، اتفقت سائر فرق المعتزلة على نفي الصفات ، اعتقادات ص ٣٥ ، فنفت الصفات الازلية بما فيها الرؤية والادراك ، الفزق ص ٣٣٤ ، الاصول ص ٩٠ . وعند النظام انه لم يزل عالما حيا قادرا لا بعلم وقدرة ، مقالات ج ١ ، ص ٢٢٤ — ٢٢٥ ، ج ٢ ، ص ١٥٩ ، ونفى النظام مع الكعبى الارادة ، فالارادة هى نفس الامر ، الاصول ص ٩٠ ، وكذلك نفى البغداديون الارادة وباقى الصفات ، الفرق ص ٣٣٤ ، وقالوا لم يزل عالما ، مقالات ج ٢ ، ص ١٧١ ، كما أنكر الجاحظ صفات البارى ، ومذهبه مثل مذهب الفلاسفة وهو أميل الى الطبيعيين منهم الى الآلهيين ، الملل ج ١ ، ص ١١٣ ، وعند الجبائى البارى عالم لذاته .. الخ . لا يقتضى كونه عالما صفة هى حال علم أو حال يوجب كونه عالما ، الملل ج ١ ، ص ١١٨ — ١١٩ ، ووافقت النجارية المعتزلة في نفي الصفات فقال النجار البارى مريد لنفسه الملل ج ١ ،

والاسماء . ولا يمنع نفى الصفات من استعمال بعض الصور الفنية للتعبير
لابصال المعانى فى المواقف الايمانية والوجدانية . وقد يصل النفى الى حد
انكار كل صفات انتشبيه بالانسان كلا أو بعضا لا غرق فى ذلك بين الثلاثى
(العلم والقدرة والحياة) او الرباعى (السمع والبصر والكلام والارادة) .
كما وصل الى حد نفى اسم الفاعل مع اسم الفعل . فالله ليس سميعا
ولا قديرا ولا متكلما وبالتالي تنفى المعانى وان ثبتت الاسماء دون أن يكون
له فى حقيقة العلم والقدرة والسمع والبصر (٢٧) والى هذا الحد يتهم نافي
الصفات بالزندقة والكفر كتهمة سياسية ، كما يتهم بالتعطيل كتهمة فكرية مع

ص ١٣١ ، وكذلك نفى معمر بن عباد السلمى الصفات ، الملل ج ١ ، ص
٩٨ — ٩٩ ، وعند عباد بن سليمان ليس للبارى علم ولا قدرة ، مقالات
ج ١ ، ص ٢٤٣ ، ج ٢ ، ص ١٦٥ ، أما أبو الهذيل فقال ان علمه هو هو ،
وقدرته هي هو ، وقدم الله هو الله ، مقالات ج ٢ ، ص ١٥٧ ، ص
١٦٤ — ١٦٥ ، اُتفرق ص ١٢٧ ، الانتصار ص ٧٥ — ٧٦ ، ويشترك
المعتزلة الصالحى ، مقالات ج ٢ ، ص ١٦٨ والخياط ، الملل ج ١ ، ص
١١٤ ، وبالإضافة الى أكثر المعتزلة هو أيضا رأى الخوارج وكثير من
المرجئة وبعض الزيدية ، مقالات ج ١ ، ص ١٣٨ ، ص ٢٢٤ — ٢٣٠ ،
وذهبت الشيعة والفلاسفة أيضا الى نفىها ، المواقف ص ٢٧٩ ،
الارشاد ص ٧٩ ، ثم اختلفت آراء الشيعة فمنهم من لم يطلق عليه شيئا
من الاسماء الحسنى ومنهم من لم يجوز خلوه عنها وقد نفتها الشيعة
نظرا لاعتمادها فلسفيا على عقائد المعتزلة طبقا لمؤرخى أهل السنة ،
الغاية ص ٣٨ ، وعند القرامطة الديلم (غلاة الشيعة) أنه حى لا بحية ،
وقادر لا بقدرة . الخ ، يصفون الآله كما يصفه الموحدون مع قولهم
نور لا يشبه الانور ، التنبيه ص ٢٠ .

(٢٧) هذا هو موقف الجهمية . فقد أبطل جهم أن يكون لله علم أو قدرة
أو حياة أو سمع أو بصر أو عين ، وعند أهل السنة أنه لولا خوف
الجهمية من السيف لأفصحوا عن ذلك . كما أنكر أن يكون موسى
تكليما ، الابانة ص ٣٥ ، ص ٣٩ — ٤٠ ، التنبيه ص ١٢١ ، ص ١٣١ ،
وقد وافق جهم المعتزلة فى نفى الصفات الازلية وزاد عليهم أنه لا يوصف
بصفة يوصف بها خلقه لان ذلك يقتضى تشبيهها ، فنفى كونه حيا
عالما ، وأثبت كونه قادرا فاعلا لانه لا يوصف شئ من خلقه بالقدرة على
الفعل والخلق ، الملل ، ص ١٢٧ — ١٢٨ ، ويعتبر جهم عند أهل السنة
أصل الاعتزال .

ان النفى ليس تعطيلًا بل ابعاد للتشبيه دفاعا عن التنزيه سواء كان التعطيل في الصفات أم التعطيل في النصوص بالتأويل (٢٨) .

ولا يرجع نفى الصفات الى أية مؤثرات لفظية دخيلة بل يخضع لضرورة عقلية داخلية دفاعا عن التوحيد العقلي في صورة التنزيه . ولا ضرر أن تتبع حضارات أخرى لدوافع مماثلة ومختلفة نفس الضرورة . فإذا كان التوحيد العقلي اليوناني أحد متطلبات العقل فإن التوحيد العقلي الاصولي أحد متطلبات التنزيه . وهو عمل العقل في الوحي . والالفاظ مشاعة بين الجميع خاصة بعد التقاء الحضارتين . ولم تعد مرتبطة بحضارتها الاصلية . ولو قبلت في الحضارات الاخرى لرفضت ونفدت مثل زيوس وبوزيدون وسائر آلهة اليونان . لقد عرضت الالفاظ على العقل أولا وقبلها العقل ثانيا لانها تساعد على التعبير عن التوحيد العقلي . وهذا لا يعنى تقليدا او تبعية ولا يعنى أثرا وتأثرا بل تمثلا وامتدادا وتحضيرا (٢٩) . ان اتهم كل موقف معارض بأنه من أثر خارجى هو تفريخ للابداع الذاتى للمعارضة وأصلاتها الفكرية . ولكل بيئة ثقافية استقلالها الفكرى ومصادرها الخاصة . والتشابه الخارجى لا يعنى بالضرورة التبعية الداخلية . وقد يرجع البعض

(٢٨) يقول الباقلانى ان التعطيل ينصرف الى وجوه شتى يعددها في خمسة : أ — تعطيل الصنع عن الصانع (الدهرية) . ب — تعطيل الصانع عن الصنع (النفيض) . ج — تعطيل البارى عن الصفات الازلية القائمة بذاته (المعتزلة) . د — تعطيل البارى عن الصفات والاسماء ازلا (المعتزلة والكرامية) . هـ — تعطيل ظواهر الكتاب والسنة عن المعانى التى ولدت عليهما (التأويل) ، التمهيد ص ١٢٣ .

(٢٩) يتهم اهل السنة المعتزلة في قولهم بنفى الصفات بتبعيتهم لارسطاطاليس أو على الاقل بوقوعهم تحت تأثيره . يقول الاشعرى : « وهذا اخذه أبو الهذيل عن أرسطاطاليس ، وذلك أن أرسطاطاليس قال في بعض كتبه ان البارى علمه كله ، قدرة كله ، حياة كله ، سمع كله ، بصر كله ، فحسن اللفظ عنده وقال هو هو ، وقدرته هي هي ، مقالات ج ٢ ، ص ١٥٨ أنظر ما عرضناه في رسالتنا باسم La Transposition Les Méthodes d'Exégèse , P. LXXIX — CLXXX وأيضا ما قلناه عن منهج الاثر والتأثر والشكل الكاذب في « التراث والتجديد » موقفنا من التراث القديم » ، ص ١٠٢ — ١٠٨ ، النهاية ص ١٩٠ — ٢٣٧ .

الآخر نفى الصفات الى مؤثرات داخلية من علوم الحكمة . وهذا ايضا غير صحيح اذ يخضع نفى الصفات الى مقتضيات عقلية خالصة هي تلك التى تخضع لها علوم الحكمة وهى التى اقتضت من كلا العلمين واصحابهما ، المعتزلة والحكباء ، الى الانتهاء الى نفس التوحيد العقلى . قد يوحى بذلك رد علم اصول الدين على علوم الحكمة فى علم الكلام المتأخر واستعماله لفنها ، ولكن الحقيقة أن الحكباء لا تنفى صفات التنزيه ولكنها تنكر صفات التشبيه . فالحكباء يثبتون صفات العلم والقدرة والارادة . . . الخ ولكنها تكون عين الذات ، وكلاهما فى مقولة واجب الوجود (٣٠) . ويبدو من تطابق التوحيد الفلسفى مع التوحيد الاعتزالى أن كليهما قائم على العقل ولا يعنى بالضرورة تأثير الفلاسفة على المتكلمين .

وهناك عدة حياغات لحكم النفس طبقا لخواصه . عندما يقال مثلا : حى عالم قادر لنفسه . والنفس هنا يأتى من الذات ورفضها للتعدد بالصفات . وقد يأتى النفس لكوفه على حالة هى أخص صفاته ، الحالة التى توجب له صفاته ، والنفس هنا يأتى من اثبات الاحوال . فان قيل : البارى عالم قادر حى لا لعل ولا لنفسه ، فالنفس هنا بلا دافع من الذات أو الحال أو العلة ، وهو النفس الاولى أو النفس الاصلى . وفى هذه الحالة يظهر بصراحة فيقال عالم لا بعلم ، قادر لا بقدرة ، حى لا بحياة ، تأكيداً على النفس بحرف النفس كما يؤكد الانبيات على الاتبات بحرف الجر فى عالم بعلم ، وقادر بقدرة ، وحى بحياة . والمجيب أنه يمكن نفى الصفات عن طريق اثبات قدمها فيقال مثلا : ان الله لم يزل عالما ، وما دامت فقد شاركت الذات فى الوصف وامحى التغيرات . ولكن فى هذه الحالة يخرج الامر كله من مجرد اثبات الصفات أو نفيها الى الوقوع فى الشرك الصريح المتضمن فى موقف الاشاعرة .

(٣٠) اتهم الاشاعرة المعتزلة بأنهم نفوا الصفات آخذين ذلك من المتفلسفة الذين يزعمون أن للعالم صانعاً لم يزل وليس بعالم ولا بقادر ولا حى . . . الخ ، وقالوا نقول : عين لم يزل ، ولم يزيدوا على ذلك . ولكن المعتزلة أظهرت ذلك ولولا الخوف من الشيعة لأظهروا ما كانت الفلاسفة تظهره ، مقالات ج ٤ ، ص ١٥٦ — ١٥٧ .

وهنا حجج عقلية كثيرة لنفى الصفات لا تظهر كثيرا عند مؤرخى أهل السنة كتبنا لها وعلى رأسها « ليس كمثله شيء » وغيرها من الآيات مثل « تعالى الله عما يصفون » والتي ترد الذهن الإنسانى الى حدوده . فى استعمال اللغة ووصف الذات الخالص . ولكن الحجج العقلية ترد باستمرار للرد عليها بالرغم من قوتها وصلابتها . منها ان الصفات هى مجرد اختلاف وجوه الاعتبار فى شيء واحد لا يوجب تعمد الصفات ، ومن ثم فهى موجودات ذهنية لا وجود لها فى الواقع ، فى عالم الازهان لا فى علم الاعيان . وقد تكون هناك حجة جدلية . فلما ان تكون الصفة الذات أو غير الذات . والاول نفى الصفات ، والثانى اما حادثة أو قديمة . فلو كانت قديمة لشاركت الذات وبالتالي تصبح آلهة ، والاشتراك فى العدم يوجب الاشتراك فى اللوهمية ، فلم يبق الا أن تكون حادثة وهى صيغة أخرى لنفى الصفات (٢١) . وقد تكون هناك حجة خطابية مؤداها أن اثبات الصفات يؤدى الى الافتقار والحاجة فى الذات وهو ما يستحيل على الله . ولا يكفى القول بأن استغناء الله استغناء كمال وليس استغناء نقص أو حاجة لأن ذلك مواجهة افتراض بافتراض ، ويظل اثبات الصفات محاصرة للذات واعجازا لها وكأن الوعى الخالص لا يستطيع أن يتخارج الا بمعان مستقلة هى الصفات . ولكن أقوى الحجج هى دفع التشبيه دفعا عن التنزيه .

(٢١) النهاية ص ١٩٠ — ٢٣٧ ، ويعرض الآمدى هذه الحجة على النحو الآتى لو ثبتت الصفات فهى اما ذاتية واما خارجية فان كانت ذاتية فواجب الوجود تقدم عليها . وهى اما أن تكون واجبة أو ممكنة أو بعضها واجب وبعضها ممكن . فان كان واجبة أدى الى الاشتراك وهو مستحيل بدلالة التمانع . وان كانت ممكنة فهى فى حاجة الى مرجح وهو واجب الوجود . اما ان كانت الصفات خارجية فهى اما قائمة بذاتها أو غير قائمة . فان لم تكن قائمة بذاتها فهى ليست صفات . وان كانت قائمة بذاتها فهى اما واجبة أو ممكنة ، وهو يعود الى القسمة الاولى ، وكلاهما محال نظرا لدلالة التمانع أو الحاجة الى مرجح . وقد يقال : لو كانت صفات وجودية زائدة فلما أن تكون هى هو أو غيره . فان كانت الاولى فلا صفة له وان كانت غيره فهى اما قديمة أو حادثة ، والحوادث ممتنع . وان كانت قديمة يؤدى الى تعدد القدماء . ويقال : لو قامت بذاته صفات وجودية لكانت مفتقرة اليه فى وجودها وذلك يؤدى الى اثبات خصائص الاعراض للصفات وهو محال ، الغاية ص ٢٨ — ٤٢ ، التمهيد ص ١٥٥ — ١٦٠ .

فمر كان له علم لتعلق بالمعلومات كما هو الحال في العلم الانساني وهو ما يرفضه الشعور بالتنزيه . لا يجب اذن اثبات علم قديم سابق على المعلومات ، بل يجب نفى العلم على الاطلاق . نفى الصفات أكثر جذرية من اثباتها على أنها عين الذات أو اثباتها على أنها حادثة وكأن الحكم بأنها عين الذات أو بأنها حادثة يتضمن اثباتا لها في حين أن حكم النفي نفى أصلها من الأساس . اثبات العلم يؤدي لا محالة الى اثبات العرض والحدوث والتكاثر وهو ما يرفضه أيضا الشعور بالتنزيه لان التنزيه يتطلب تجاوز ذلك وكل ما يطرأ على الحس . اثبات الصفات اذن نوع من التشبيه ويوقع لا محالة فيه بالرغم من الاحتراز بأنه لا يوجب تشابها لان التماثل لا يكون بين الشئيين الا اذا اناب الشئ محل الشئ . والحقيقة أن هذه الانابة ليست شرطا في التماثل أو التشابه لان البشر تجمعات مثل الحيوانات والحشرات « وما من دابة في الارض ولا طائر بجناحيه الا أهم أمثالكم » دون أن يكون البشر بديلا عن الطيور أو الحيوانات . فالتشابه هنا هو الذي أوجب عند البعض القياس . وحقيقة التماثل في الاجسام أو في الاعراض والله ليس كذلك (٣٢) . وفي حقيقة الامر أن أحكام الصفات الثلاث ، الاثبات والنفي ، والزيادة والمساواة (الغيرية والهوية) ، والقدم والحدوث انها تتعلق بطريقتي التشبيه والتنزيه . فاثبات الصفات زائدة على الذات واثبات قدمها يؤدي لا محالة الى التشبيه . هناك صفات زائدة خاصة بالرباعى (السمع ، والبصر ، والكلام ، والارادة) واثبات قدمها يوقع في تناقض لان الصفات الانسانية لا تكون الا حادثة . في حين أن نفى الصفات واعتبارها عين الذات ثم القول بحدوثها يؤدي لا محالة الى التنزيه . اذ تبقى الذات وحدها قديمة خالصة ، وتؤول الصفات كمعان للذات فالسمع والبصر والكلام للعلم ادراكا وتعبيرا ، والارادة للقدرة تحقيقا . ولا تثار مسألة الصلة بين قدم الذات وحدوث الصفات ، والتوحيد بين الذات القديم والصفات الحادثة اذا كانت الصفات عين الذات . وكان من الطبيعى أنه بعد اثبات التنزيه في أوصاف الذات في الوعى الخالص بل ونفى الماهية أو الذات أو النفس خوفا من التشخيص واعتبار الصفات مجرد أوصاف لعمليات الشعور بالتنزيه تأكد التنزيه مرة أخرى في نفى أى استقلال فعلى

لهذه الصفات عن الشعور خوفاً من الوقوع في التشبيه أو التشخيص مرة أخرى .

وقد قدم الحكماء حججا أخرى . فواجب الوجود مستغن ، وإثبات الصفات يجعله مفتقرا الى غيره في حاجة اليه ، وهي تشابه حجة الكمال عند المعتزلة . كما أن الوجود ينقسم الى واجب بذاته والى ممكن بذاته واجب بغيره . الواجب بذاته واحد لا تركيب فيه ، والممكن بذاته مستحيل لان الله واجب الوجود ، والواجب بغيره مستحيل لانه ضد الواجب بذاته ، وهي تشابه الحجة الجدلية عند المعتزلة . والتدبير في الذهن بالاعتبار العقلي وليس في الوجود وبالتالي كانت الصفات في الاذهان لا في الاعيان ، وهي مثل حجة المعتزلة الاولى . والمبدأ الاول يعقل ذاته ويعقل ما يلزم ذاته من حيث أنه مجرد عن المادة وهو علة المبدأ الثاني ، ومن ثم لا يحتاج الى صفات زائدة . ويعلم الكليات دون الجزئيات ، عالم بذاته ، ومن علمه تلزم كل الموجودات ، لا يعقل شيئا من الأشياء وبالتالي هو عالم بلا علم له متعلق اى له معلوم (٣٣) .

ولما كانت الباطنية تعتمد في اصولها النظرية على الاعتزال وعلى علوم الحكمة فقد شاركت في نفى الصفات . يدخل الله في صراع بين المتخاصمين ، وبين الضدين بذاته دون ما حاجة الى صفات أو أفعال تعبيرا عن الموقف السياسى والاجتماعى الذى نشأ فيه التشيع . فاذا كانت السلطة تستعمل الصفات ضد المعارضة فالمعارضة تستعمل الذات ضد السلطة (٣٤) . ليس

(٣٣) هذه هي حجج ابن سينا كما ترد في مصنفات العلم دون اشارة الى مكانها في الالهيات .

(٣٤) الباطنية قالوا في البارى أنا لا نقول هو موجود ولا عالم ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز . وكذلك في جميع الصفات فان الاثبات الحقيقى يقتضى الشراكة بينه وبين سائر الموجودات ، وذلك تشبيه . فلم يكن الحكم بالاثبات المطلق والنفى المطلق بل هو اله المتقابلين وخالف الخصمين والحاكم بين المتضادين . ويقال عن محمد الباقر انه لما وهب

المهم ايقاع الموقف الفكرى فى تناقض بل معرفة سببه ودوافعه وقصده من حيث التنزيه أو التشبيه ، الوجدانية أو التعدد ، الخالص أو الشائب ، المنال أو الواقع وكيفية توظيف ذلك فى الموقف الاجتماعى والسياسى الذى منه يصدر الموقف الفكرى .

وقد تنفى الصفات ليس بناء على حجج كلامية أو فلسفية بل لان التسمية لم تأت عن الشرع . وصف الله نفسه بأنه سميع بصير ولكنه لم يصف نفسه بأن له سمعا وبصرا . ولا تجوز تسمية البارى الا شرعا بأسمائه وليس بصفاته . لفظ الصفة لفظ ليس شرعيا . والاسماء ليست اشتقاقية بل أخبر الله بها عن نفسه وسمى بها نفسه دون تشبيه أو تجسيم كما تفعل الاشاعرة والمجسمة أو تأويل كما تفعل المعتزلة (٣٥) . وقد بدأ نفى الصفات مقالة شرعية ثم تحول تحت اثر علوم الحكمة الى موقف فلسفى خالص يرد الصفات كلها الى صفتى العلم والقدرة ثم اعتبارهما صفين

العلم للعالمين قيل هو عالم ، ولما وهب القدرة للقادرين قيل هو قادر ، فهو عالم وقادر بمعنى العلم والقدرة لا بمعنى أنه عالم وقادر . وقالوا كذلك فى القدم بأنه ليس بتقديم ولا محدث بل التقديم أمره وكلمته والمحدث خلقه وفطرته ، الملل ج ٢ ، ص ١٤٦ — ١٤٧ .

(٣٥) هذا هو موقف ابن حزم وسائر الفقهاء . لا يجوز اطلاق سمع ولا بصير حيث لم يأت نص لما ذكرناه من أنه لا يجوز أن يخبر عنه تعالى ما لم يخبر عن نفسه . وكذلك ذهبت طوائف من أهل السنة منهم الشافعى وداد بن على وعبد العزيز بن مسلم الكنانى وغيرهم أن الله سميع بصير ولا نقول بسمع ولا ببصر لان الله لم يقله ولكن سميع بذاته ، بصير بذاته . وكان السلف يخالفون المعتزلة والفلاسفة فى نفى الصفات لما وجدوا الصفات مذكورة فى الكتاب والسنة ، الفصل ج ٢ ، ص ١٢٨ ، الملل ج ٢ ، ص ٦٩ ، لفظ الصفة ليس من القرآن أو الشرع ، الفصل ج ٢ ، ص ١٣٤ — ١٣٥ ، لا تعقل الصفة والصفات فى اللغة التى بها نزل القرآن وفى سائر اللغات وفى وجود العقل وفى طراوة الحس الا أعراضا محمولة فى الموصفين ، ولله المثل الأعلى ، ولا يجوز وصفه بصفة غير شرعية الفصل ج ٢ ، ص ١٥٣ ، وعند الجوينى أن القضاء باتحاد الصفات ليس من مدارك العقول بل يحال الى قضية الشرع وموجب السمع ، الارشاد ص ١٣٦ — ١٣٧ .

ذاتيتين أو اعتبارين أو حالتين أو ردهما إلى صفة واحدة هي العلم (٣٦) .

وللنفى عدة أساليب ترجع إلى قسمة الاسم إلى فعل وفاعل ومفعول، وهي أطراف القسمة الثلاثية المعروفة عند أهل اللغة ، اسم الفعل واسم الفاعل واسم المفعول . الصفة اسم الفعل كالعلم ، والموصوف اسم الفاعل كالعالم ، وموضوع الصفة اسم المفعول كالعلوم ، وهي القسمة التي استعملها الحكماء من قبل للتعبير عن التنزيه بالتوحيد بين الأطراف الثلاثة : فالله علم وعالم ومعلوم ، عشق وعاشق ومعشوق ، عقل وعقل ومعقول . الخ . وباستعمال هذه القسمة يمكن القول بأن نفى الصفات أخذ طريقتين : الأولى التوحيد بين اسم الفعل واسم الفاعل . وفي هذه الحالة تنفى الصفات عن طريق الحاقها بذات البارئ وعدم التفرقة أساسا بين الذات والصفات . حينئذ تكون القدرة هي القادر ، والعلم هو العالم ، والحياة هو الحي ، والإرادة هو المريد . ولنفى أى موضوع للفاعل قد يتحول اسم الفاعل إلى « فاعل » أو « فعال » وبالتالي لا يكون سامعا فقط بل سميعا ولا فاعلا فقط بل فعالا (٣٧) . والثاني التوحيد بين اسم الفاعل واسم المفعول ، وفي هذه الحالة أيضا تنفى الصفات بتحويل الصفة إلى متعلق الصفة فيكون العلم هو المعلوم ، والقدرة هو المقدور ، والإرادة هو

(٣٦) يرى ابن حزم أن الواصلية قالت بنفى صفات البارئ من علم وقدرة وإرادة وحياة ، وكانت المقالة في بدايتها غير قبيحة . وكان وأصل يشرع فيها بناء على قول ظاهر وهو الاتفاق على استحالة وجود الهين قديمين أزليين . ومن أثبت معنى أو صفة قديمة فقد أثبت الهين . وإنما شرع أصحابه بعد مطالعة كتب الفلاسفة إلى رد جميع الصفات إلى كونه عالما قادرا ثم الحكم بأنهما صفتان ذاتيتان أو اعتباران للذات القديمة كما قال الجبائي أو حالتان كما قال أبو هاشم . ومال أبو الحسين البصري إلى ردهما إلى صفة واحدة وهي العالمين ، وذلك غير مذهب الفلاسفة ، الملل ج ٢ ، ص ٦٩ .

(٣٧) قد يستعمل هذا التوحيد بين اسم الفعل واسم الفاعل لا من أجل التنزيه بل من أجل التجسيم والتشبيه . إذ تقول المجسمة أيضا بأن البارئ قبل أن يخلق الخلق ليس بعالم ولا قادر ولا سميع ولا بصير ولا مريد ، مقالات ج ١ ص ٢٦٢ — ٢٦٣ ، كما يرى هشام بن الحكم أن وجه الله هو الله ، مقالات ج ١ ، ص ١٣٨ ، وكذلك بعض أنصار ابن كلاب بأن الله قديم لا بقدم ، مقالات ج ١ ، ص ٢٠٣ .

المراد (٢٨) . أما اثبات الصفات ثم نفيها فتحصيل حاصل ، خطوة الى الامام وخطوة الى الخلف مثل الله عالم وعلمه ذاته ، علم الله لم يزل وهو الله ، علم الله هو الله ، وبالتالي يثبت قدم الصفات ومساواتها للذات ، وهو تناقض في النسق العام لاحكام الصفات (٣٩) .

٣ — الزيادة والمساواة (الغيرية والهوية) : وهو الحكم الثانى فى

موضوع الصفات بعد حكم الاثبات والنفى وأحيانا يكون الحكم الاول . هل الصفات زائدة على الذات أم أنها عين الذات ؟ هل علاقة الصفات تتحدد بالزيادة أم بالمساواة ؟ هل العلاقة علاقة غيرية ، الصفات غير الذات ، أم هوية ، الصفات هو الذات ؟ والهدف من ذلك الحرص على وحدة الذات وبساطتها فى مقابل تعددها وتركيبها . والحقيقة أن كل المسئمين يتبنون الصفات ولكن الخلاف هل الصفات زائدة على الذات أم أنها عين الذات ؟ فالزيادة والمساواة ، الحكم الثانى ، فرع لاثبات الصفات ونفيها ، الحكم الاول . وقد ظهرت هذه الصياغة لأول مرة فى القرن الخامس بعد أن كانت متضمنة كموضوع أو مسألة قبل ذلك ، وقبل أن تتحول الى

(٣٨) هذا هو رأى عباد بن سليمان فى أنه لم يزل عالما قادرا حيا أى لم يزل عالما بمعلومات ، قادرا بمقدورات ، مقالات ج ٢ ، ص ١٦٤ — ١٦٥ .

(٣٩) هذا هو موقف أبى الهذيل وأصحابه ، الفصل ج ٢ ، ص ١١٨ ، انتهج منهج الفلاسفة فقال البارى عالم بعلم هو نفسه ولكن لا يقال نفسه علم كما قالت الفلاسفة عقل وعقل ومعقول ، النهاية ص ١٨٠ ، الملل ج ١ ص ٤١ ، والزمه أهل السنة أن يكون نفسه علما وقدرة وأن يستحيل كونه عالما وقادرا لان العلم لا يكون عالما ولا القدرة قادرا والزومه أيضا أن تكون معلوماته كلها مقدورة له وهذا يوجب أن تكون ذاته مقدورا له كما هو معلوم له ، الاصول ص ٩١ — ٩٢ ، قال : عالم بعلم وعلمه ذاته ، وقادر بقدرة وقدرته ذاته ، وحى بحياة وحياته ذاته ، وهو رأى مقتبس من الفلاسفة الذين اعتقدوا أن ذاته واحد لا كثرة فيها . الصفات ليست وراء الذات معانى قائمة بذاته بل ذاته ترجع الى السلوب أو اللوازم . وإذا كانت هذه الصفات وجوها للذات فهى بعينها أكتائيم النصارى وأحوال أبى هاشم . الملل ج ١ ، ج ٧٥ ، الشرح ص ١٨٣ — ١٨٤ .

حكم نظرى عام (٤٠) .

واثبتت الصفات زائدة على الذات يضحى بالتنزيه من أجل التشبيه في حين أن اثبات الصفات مساوية للذات يضحى بالتشبيه في سبيل التنزيه . الاول يحرص على الفاعلية في العالم في حين أن الثانى يحرص على التوحيد العقلى ذاته ورفض كل تركيب في الشعور بالتنزيه لان الفصل بين الذات والصفات مع أنه قائم على تنزيه الذات عن جميع صفات التشبيه الا أنه يخاطر بشبهة التركيب (٤١) .

(٤٠) أجمع المسلمون على القول بما جاء به نص القرآن من أن الله سميع بصير ثم اختلفوا : سميع بصير بسمع وبصر أم سميع بصير بذاته ، الفصل ج ٢ ، ص ١٢٨ ، « اتفقت المعتزلة ومن تابعهم من أهل الأهواء على نفى الصفات ثم اختلفت آراؤهم في التعبير عن وصفه بأحكام الصفات » ، الارشاد ص ٧٩ .

(٤١) باب في اثبات الصفات بوجه عام . ذهب الاشاعرة الى أن له صفات زائدة . فهو عالم بعلم ، قادر بقدره ، مريد بارادة . . . الخ . المواقف ص ٢٧٩ ، مذهب أهل الحق أن الله سميع بسمع بصير ببصر ، الغاية ص ١٢١ ، المحصل ص ١٣١ ، أن الواجب بذاته مريد بارادة ، عالم بعلم ، قادر بقدره ، حى بحياة ، سميع بسمع ، بصير ببصر ، متكلم بكلام ، وهذه كلها معان وجودية ازلية زائدة على الذات ، الغاية ص ٣٨ ، من ضمن أحكام الصفات أنها ليست الذات بل زائدة ، الاقتصاد ص ٤٤ ، الصفات ليست الذات بل زائدة ، الاقتصاد ص ٦٩ — ٧٤ ، الصفات السبعة ليست هى الذات بل هى زائدة على الذات ، فصانع العالم بعلم وحى بحياة وقادر بقدره ، وهكذا في جميع الصفات ، الاقتصاد ص ٦٩ ، وهذه الصفات زائدة على ذاته ، النهاية ص ١٨١ ، في اثبات الصفات بوجه عام ، ذهب الاشاعرة الى أن له صفات زائدة فهو عالم بعلم ، قادر بقدره ، مريد بارادة ، المواقف ص ٢٧٩ — ٢٨٠ ، قال الاشعري ووافقه الباقى الباقلانى وجههور أصحابه أن علم الله غير الله وخلاف الله وأنه مع ذلك غير مخلوق لم يزل . الفصل ج ٢ ، ص ١١٨ ، قالت طائفة من أهل السنة والاشعرية وجعفر بن حرب من المعتزلة وهشام بن الحكم وجميع المجسمة تقطع أن الله سميع بسمع وبصير ببصر ، الفصل ج ٢ ، ص ١٢٨ ، قالت طائفة هو حى بحياة . واحتجت بأنه لا يعقل أحد حيا الا بحياة ، ولم يكن الحى حيا الا لان له حياة ولولا ذلك لم يكن حيا . قالوا : ولو جاز أن يكون حيا لا بحياة لجاز أن يكون حيا لا بحى ، الفصل ج ٢ ، ص ١٣٨ .

وقد يهتز النسق العقائدى فى أحكام الصفات من النفى والمسئولة والحدوث فى مقابل الإثبات والزيادة والقدم الى اثبات صفات زائدة على الذات ومع ذلك تكون حادثة (٤٢) . ويمكن اثبات قدم الصفات والتوقف فى مغايرتها للذات أو فى توحيدها مع الذات فالحلان غير مرضيين . فيتم رفضهما معا والغاء المشكلة وهو أقرب الى التوقف مما يدل على القصد الى العودة الى العالم ، واكتشاف الاغتراب دون التحول عنه ، واكتشاف الزيف دون التوجه الفعلى الى الشرعى (٤٣) . ويفيب النسق العقلى للأحكام الثلاثة نظرا لأنها كلها تمرينات عقلية وليست استدلالات أو أحكاما منطقية، تعبر عن توتر قطبى الشعور بين التشبيه والتنزيه . فاثبات الزيادة ينتج عنا اثبات الحدوث خشية الوقوع فى الشرك مع أن النسق هو اثبات الزيادة مع القدم . وأحيانا يكون اثبات قدم الصفات أولى من اثبات علاقة الزيادة أو المساواة فيلغى الحكم الثانى من الأساس . وأحيانا يثبت قدم الصفات دون الزيادة ايثارا للوحدة على التعدد ، ودفعاً لشبهة كثرة القدماء وتعدد الآلهة . وبالرغم من اثبات الصفات واثبات قدمها فإنه يمكن اثبات وحدتها مع الذات ووحدتها مع نفسها محافظة على الوحدة فى الإلهية، وبالتالي يثبت

(٤٢) عند جهم بن صفوان وهشام بن الحكم ومحمد بن عبد الله بن سيرة وأصحابهم علم الله هو غير الله وهو محدث مخلوق ، الفصل ج ٢ ، ص ١١٨ .

(٤٣) عند الأشعرى فى أحد قوليه : لا يقال هو الله ولا هو غير الله ، الفصل ج ٢ ، ص ١٠٨ ، الشامل ص ٦٢٩ هى صفات أزلية قائمة بذاته لا يقال هو هو ولا غيره ولا هو ولا غيره ، الملل ج ١ ، ص ١٤١ — ١٤٢ ، وأحيانا يقبح الأشعرى كل ذلك ويعود الى موقف الفقهاء بالغاء كل الاشكالات العقلية ، وقالت طوائف أهل السنة علم الله لم يزل وهو غير مخلوق وليس هو غير الله ولا نقول هو الله ، صفات الله وأسماؤه لا هو ولا هو ولا غيره كالأوحد من العشرة ، البحر ص ١٥ — ١٦ ، قائم بذاته وهو لا هو ولا غيره ، النسفية ص ٧٠ ، والذي عليه معظم أهل الكلام من أهل الحق وأسلاف المعتزلة أن العلم إذا قام بالمحل انصف بكونه عالما وكونه عالما غير العلم القائم به وليس بحال زائد عليه أى اثبات الصفة مغايرة للذات. دون الزيادة احترازاً من التركيب والتعدد والقسمة .

قنه الصفات دون مغايرتها للذات (٤٤) . وأحيانا يتم وضع كل ذلك في اطار المجزأ باستعمال التأويل أى العودة الى نشأة المسألة في الشعور واكتشاف دلالاتها الانسانية ووجوبها الاعتبارية وأن ذلك كله ليس على الحقيقة بل على محض التصوير (٤٥) .

ويختار العلم كصفة مفضلة لاثباته زائدا على الذات حتى لا يتكرر الاثبات لجميع الصفات . فهو أولى الصفات ، وما ينسحب عليها ينسحب عليها كلها . كما أن العلم هو الاصل والشروط وباقي الصفات مؤسسته عليه ومشروطة به (٤٦) . ولكن بالرغم من اثبات أن العالم يعلم بعلم واحد ، قائم بذاته ، قديم أزلي ، متعلق بجميع التعلقات واثبات القدرة كصفة زائدة

(٤٤) يقول الباقلاني « وأن يعلم أنه سبحانه ليس بمغاير لصفات ذاته وأنها في أنفسها غير متغايرات اذا كان حقيقة الغيرين ما يجوز مفارقة أحدهما الآخر بالزمان والمكان والوجود والعدم وأنه سبحانه يتعالى عن المفارقة لصفات ذاته وأن توجد الواحدة منها مع عدم الأخرى ، الانصاف ص ٢٥ - ٢٦ .

(٤٥) يعدد ابن حزم هذا الاضطراب في النسق في ثمانية مواقف ١ - جمهور المعتزلة ، اطلاق الله للعلم مجاز بمعنى لا يجبل على عكس سائر الناس الذي يأخذونه على الحقيقة . ب - جهنم وهشام بن الحكم ومحمد بن عبد الله بن سيرة ، علم الله هو غير الله ، محدث مخلوق . ج - طوائف من أهل السنة ، غير مخلوق لم يزل ، ليس الله ولا غير الله . د - الاشعرى ، في أحد قولي ، لا يقال هو الله ولا هو غير الله . هـ - الباقلاني والاشعرى في قول آخر ، علم الله هو غير الله ومع ذلك غير مخلوق . و - أبو الهذيل ، علم الله لم يزل وهو الله أى أنه قديم بمعنى ما . ز - طوائف من أهل السنة ، لم يزل ، غير مخلوق ، ليس غير الله أو هو الله . ح - هشام بن عمر الفوطى ، لا يطلق القول بأن الله لم يزل عالما بالاشياء قبل كونها ، ليس لانه لا يعلم ما يكون قبل أن يكون بل يقول ان الله لم يزل عالما بأن ستكون الاشياء اذا كانت ، الفصل ج ٢ ، ص ١١٨ .

(٤٦) ولنعين العلم من الصفات حتى لا نحتاج الى تكرار جميع الصفات ، الاقتصاد ص ٦٩ ، منهم من يبدأ باثبات القدرة أو العلم ثم تثبت القدرة والارادة ، أو يبدأ باثبات الارادة ثم تثبت القدرة والعلم ، النهاية ص ١٧٠ ، الغاية ص ٥١ ، والقول في القدرة والقوة كالقول في العلم ، القوة والقدرة لله معا ، وليست غير الله ولا يقال هما الله ، الفصل ج ٢ ، ص ١٥٢ .

تبدو بعض الصعوبات في تعميم ما يقال على العلم عن باقى الصفات . فاذا كان الله عالما فكيف يكون مريدا لنفسه؟ (٤٧) .

والحجج العقلية لاثبات الصفات زائدة على الذات ممثلة في العلم كثيرة . ولكن الحجج العقلية لاثبات الصفات مساوية للذات أيضا كثيرة ، ويمكن قلب حجج الزيادة الى حجج مساواة عن طريق التأويل (٤٨) . كما أن الموضوع لم يأت من استنباط معان من النصوص بل يعبر عن مقتضى التوحيد أى أنه مطلب ذهنى خالص لا يثبت الا بالحجج العقلية ، خاصة وأن النقل ظن والعقل يقين كما بان ذلك من نظرية العلم .

الحجج العقلية اذن ضرورية لاثبات الصفات ، العلم أو القدرة لان براهين اثبات الصانع تثبت فقط أنه موجود قديم في مقابل العالم الحادث ، وذلك في حد ذاته يدل على أن العلم والقدرة صفات زائدة على الذات . فكما أنه لا يوجد أمر بلا أمر أو مريد بلا ارادة فكذا لا يوجد علم بلا عالم . دلالة الفاعل على الفعل اذن أمران . الاول لو انتفت الصفة لانتفى الموصوف والثانى لو انتفت الصفة لكان نفس العلم هو العالم . العالم في حاجة الى تعليل بالعلم فكل ذات له موضوع ، وكل شعور هو شعور بشيء ، والعلم المتعلق بالمعلوم غير العالم . مادام العلم هو نسبة ، والعلوم وهى المسماة بالشعور والعلم والادراك فهو أمر زائد أو صفة حقيقية تقتضى هذه النسبة أو توجب حالة أخرى هى العالمية التى توجب تلك النسبة والتى يسميها المتكلمون التعلق . وبصرف النظر عن درجات وجود العلم ، حال ، نسبة ، تعلق ، فانها زائدة على الذات ، ومن هنا تأتى الحاجة الى الدليل لاثبات

(٤٧) الغاية ص ٧٦ ، المواقف ص ٢٨٢ — ٢٨٣ ، الارشاد ص ٨٧ —

٨٨ .

(٤٨) مثلا « أنزله بعلمه » ، « ولا يحيطون بشيء من علمه » ، « وما تحمل من أنثى ولا تضع الا بعلمه » ، « أو لم يروا أن الله الذى خلقهم هو أشد منهم قوة » أى اثبات القوة ، وكذلك قول الرسول « اللهم انى استجرك بعلمك ، واستقدرك بقدرتك ، وأسألك من فضلك » ، الفصل ج ٢ ، ص ٥٢ ، ص ١١٨ ، اللمع ص ٢٩ — ٣١ ، الابانة ص ٩ ، ص ٣٩ ، الانصاف ص ٢٨ — ٣٩ ، الاصول ص ٩٢ — ٩٣ .

الصفات . ولما كان العلم نسبة مخصوصة وكذلك القدرة وسائر الصفات في حين أن الذات موجود قائم بالنفس وليس نسبة وجب التمايز والتغاير بين الذات والصفات . لو كانت الصفات عين الذات لما أمكن حملها على ذاتها في علاقة موضوع بمحمول ، وكان قول الله واجب بمثابة حمل الشيء على نفسه . وقياسا للغائب على الشاهد فإن العلة والحد والشرط لا تختلف غائبا أم شاهدا . والفرق بين الذات والذات عامة ، هو الفرق بين التصور والتصديق وذلك يوجب التغاير بين الذات والصفات . ما يفهم من عالم أن له علما . والعقل يعقل ذاته ويعقل حالته ووصفه بعد ذلك . هناك موصوف وصفه . ولكن نظرا لتركيز اللغة استغنيا عن الصفة واكتفينا بالموصوف اختصارا . وقد تأخذ الحجة صيغة جدلية . فلما أن يكون عالما بنفسه أو يعلم ويستحيل أن يكون هو نفسه . فلما كان عالما بنفسه كانت نفسه علما ، ويستحيل أن يكون العلم عالما والعالم علما . فالصفات اذن زائدة على الذات . وتستعمل نفس الحجة بالنسبة للقدرة والحياة والسمع والبصر وباقي الصفات (٤٩) . والحقيقة أن اثبات الصفات بناء على أنه لا موصوف بلا صفة تشبيهه انساني خالص وفرض مقولة انسانية على الشعور بالتنزيه ، ان لم يكن وقوعا مباشرا في التشبيه الحسي . علاقة الصفة بالموصوف علاقة الدليل بالمدلول على مستوى العقل الخالص .

لا يكفي فقط اثبات الصفات ولكن لابد أيضا من اثبات تغايرها فيما بينها وتمايزها عن الذات . فما يفهم من كل صفة غير ما يفهم من الصفة الاخرى . وتغاير الصفات دليل على وجودها ، وكون كل اسم يفيد معنى غير الاسم الآخر دليل على وجود مسميات متغايرة . ولو كان العلم نفس القدرة لكان كل معلوم مقدورا ، وهذا مستحيل لان الواجب والممتنع معلومات وغير مقدورة . ولو كان العلم والقدرة نفس الذات لكان العلم نفس القدرة

(٤٩) اللع ص ٢٦ — ٣١ ، الاقتصاد ص ٦٩ — ٧٠ ، الارشاد ص ٨٩ — ٩٠ ، الشرح ص ٢٠٣ — ٢١٣ ، المسائل ص ٣٦٦ — ٣٦٧ ، المحصل ص ٤٧ — ٤٩ ، ص ١٣١ — ١٣٢ ، المواقف ص ٢٧٩ — ٢٨٣ .
(٥٠) الفصل ج ٢ ، ص ١١٩ — ١٢٠ ، التمهيد ص ١٥٣ ، الاقتصاد ص ٧٠ — ٧١ .

في حين أن المفهومين مختلفان (٥٠) . كما تثبت الصفات لان مظاهرها موجودة في الأفعال ، والأفعال تحدث في العالم ، فكيف يوجد فعل علم في العالم بلا علم ؟ وكيف يوجد فعل قدرة في العالم بلا قدرة ؟ العلم علة العالم ، والقدرة علة القادر ، والحياة علة الحي ، فصلة اسم الفاعل باسم الفعل هي صلة المعلول بالعلة (٥١) . والحقيقة أن خطورة اثبات الصفات تختلف باختلاف كل صفة وأخطرها القدرة والإرادة لأنها تتعلق بالمقدورات والمرادات وبالتالي تمثل خطورة على حرية الأفعال . فاثبات القدرة والإرادة الشاملتين يوجبان أساساً قدرة الإنسان وإرادته على خلق الأفعال وحرية الاختيار . وإذا ثبتت صفة تثبت بالضرورة باقى الصفات . فما دام الكلام ثابتاً ، وهو الوحي المقروء المسموع فلم لا يثبت العلم أو القدرة أو الحياة ؟ وهنا يبدو الدليل صاعداً من الحسى إلى العقلى كما يفترض أن الكلام حسى وليس صفة عقلية كباقى الصفات ، وبالتالي فهو محدث مخلوق وهو ليس موقف الإشاعة مثبتى الصفات (٥٢) . كما أن اثبات الصفات ضرورة لاثبات الأسماء ، إذ أن نفي الصفات يؤدي إلى نفي الأسماء . فالأسماء أحد تعيينات الذات كالصفات على نحو أبرح وأشمل وأكثر اتساعاً وانتشاراً (٥٣) . واثبات الصفات ضرورة من ضرورات الشرائع ، فالشريعة تدل على علم كما يدل الكلام عليه . والحقيقة أن الشريعة نظام واقعى وضعى ولا تعنى بالضرورة الإشارة إلى صفة للذات المشخصة . أساسها في الواقع ، وهدفها اقلمة مصالح الناس بصرف النظر عن مصدرها ودلالاتها على وجوب ذات مشخصة أو على اثبات صفاتها (٥٤) . وتتدخل حجة القدم في اثبات الصفات عن طريق اثبات العلم بالأشياء قبل كونها . والحقيقة أن ذلك إحالة للصفات السبع إلى الأوصاف الستة وقياس العلم على القدم وتظل المسألة باقية . فإذا كان القدم عين الذات كان العلم كذلك (٥٥) . وأخيراً يقتضى

(٥١) التمهيد ص ١٥٢ ، الإبانة ص ٣٩ — ٤٣ .

(٥٢) الإبانة ص ٣٩ — ٤١ .

(٥٣) الإبانة ص ١٢ .

(٥٤) الإبانة ص ٤١ — ٤٢ .

(٥٥) الإبانة ص ٤٢ .

الكمال اثبات الصفات ، فالذات بلا صفات نقص (٥٦) . والحقيقة أن هذا تشبيهه انساني خالص فالوعى الخالص وعى كامل لانه وعى نظرى مستقل ، وحدانيته لا تعدد فيها ، بل ان اثبات الصفات هو الذى يجعل الذات ناقصة فى حاجة الى اكمال بالصفات .

اما حكم المساواة او الهوية ، مساواة الصفات للذات او هوية الذات مع نفسها فهو فى الحقيقة احدى طرق نفى الصفات . فالتوحيد بين الذات والصفات أعلى درجة من درجات التوحيد باثبات الوعى الخالص دون أى شائبة أخرى توحى بالاشتراك وبإثبات العلم المستقل دون أية شبهة أخرى للتشخيص . وبالتالي يصبح البارى مجموعة من المبادئ العامة والقيم المطلقة كرد فعل على تشخيص الذات وتشبيهها دون أن يكون هناك كائن مشخص وراءها . وقد شارك الحكماء والمعتزلة فى نفى الصفات . فالكلام عندهم مجرد أصوات يسمعها النبى لا وجود لها فى الخارج فى اليقظة أو فى النوم أو رؤى يراها ما اذا أضيفت فى نفسه . ولا شأن للكلام بذات الله أى الكلام القديم الذى يتحدث عنه الأشاعرة . الكلام ظاهرة نبوية وليس الهية (٥٧) .

(٥٦) الإبانة ص ٤٣ .

(٥٧) تثبت أكثر المعتزلة لله علما بمعنى أنه عالم ، وقدرة بمعنى أنه قادر ولكنهم لا يثبتون له حياة أو سمعا أو بصرا ، مقالات ج ١ ، ص ٢٢٤ — ٢٢٥ ، اثبتوا الرب علما بلا علم وجعلوا كونه عالما من صفات النفس ، الشامل ص ١٧٧ — ١٧٨ ، الله قادر بلا قدرة بل لنفسه ، الاصول ص ٩٤ ، يثبت المعتزلة العالمية دون العلمية ، الغاية ص ٧٦ ، وعند أبى الهذيل العلاف علم الله هو الله ، الإبانة ص ٣٩ — ٤١ ، وعند النجارية أنه مريد بذاته ، الشرح ص ٤٤٠ ، وتشارك الجهمية المعتزلة فى نفى الصفات زائدة على الذات . وقال شيخ منهم ان الله هو الله وان الله علم فنفى العلم من حيث أنه أوهم أنه أثبت حتى الزم ان يقول يا علم أغفر لى اذ كان علم الله عنده هو الله ، وكان الله على قياسه علما وقدرة ، الإبانة ص ٣٥ ، وعند جهم هو عالم بعلم قائم لا فى محل ، متجدد بتجدد الحادثات متعدد بتعدد الكائنات ، الغاية ص ٧٦ ، ويشترك الخوارج والفلاسفة المعتزلة فى اثبات علاقة الهوية بين الذات والصفات . فعند الفلاسفة العلم حصول صورة مساوية للمعلوم فى العالم .

وقد ينفي بعض الصفات ويثبت البعض الآخر . فينفي العلم مثلا كصفة زائدة على الذات وتثبت الارادة دون محل ويثبت الكلام في محل (٥٨) . قد يكون عالما بنفسه ولكنه لا يكون قادرا بنفسه . العلم غير القدرة . فاثبات القدرة اثبات للفاعلية في العالم بالرغم من خطورة اصطدامها بحرية الانسان وخلق الافعال . وقد يثبت الكلام زائدا على الذات نظرا لانه جسم حسي ، كلام مكتوب ومقروء وليس صفة معنوية تتعلق بالذات . فاذا كان الله مريدا لذاته قادرا لذاته فان أفعاله ستكون منعكسة على ذاته وبالتالي تفسح المجال الى أفعال الانسان في العالم وحرية الاختيار . وهذا لا يعنى وقوع تناقض في الافعال أو تعلق الارادة بمرادين مختلفين وذلك لان الارادة صفة ذات وليست صفة فعل . ان اثبات الارادة وليس نفيها هو الذى يضحي بحرية الافعال . فالارادة شاملة بشمول الذات ، شمولها نظرى وليس عمليا حتى يمكن للانسان ان يحقق ارادته في العالم (٥٩) .

فاذا كانت المعلومات مختلفة في الماهيات يكون علم الله بالمعلومات أمورا زائدة على ذاته وهى من لوازم ذاته . صرح ابن سينا بذلك في النمط السابع من الاشارات . وعلى هذا سلموا بأن علم الله قائم بذاته . ويعبرون عن ذلك بأن الله صفة خارجة عن ذات الله متقومة بالذات . ويكون الخلاف مع مثبتى الحال . فالفلاسفة لا يقولون الا بالذات والصور ، ومثبتوا الحال قالوا بأمور ثلاثة : الذات ، والعالمية ، والعلم ، المحصل ص ١٣١ — ١٣٢ ، والحقيقة ان الفلاسفة مختلفون . فمنهم من نفى العلم مطلقا ولا يجوز علم متعلق بذاته ولا بغيره . والبعض أثبت العلم دون ان يكون متعلقا بالغير بل بالذات . وغريق ثالث أثبت العلم مع جواز التعليق بشرط ان يكون كليا ، المواقف ص ٢٩١ — ٢٩٢ .

(٥٨) بالرغم من اثبات محمد بن عيسى الملقب بالبرغوث أن الله متكلم لذاته الا أن الصعوبة في ذلك هو اخراج الله عن كونه متكلما أصلا ، أو يكون متكلمًا بسائر ضروب الكلام ، أو يكون متعلما لذاته ، أو تجويز الكذب عليه لأنه أخبر بشيء وقد لا يقع . هذه اعتراضات القاسمى عبد الجبار ، الشرح ص ٥٥١ — ٥٥٥ .

(٥٩) ناقض المعتزلة في صفتين ، الارادة والكلام . فالارادة زائدة على الذات ، وهو متكلم بكلام زائد على الذات الا أن الارادة يخلقها الله في

وهناك حجج عقلية أيضا لاثبات أن الصفات عين الذات . والحقيقة أن الدافع على اختيارها وقراءتها هو دافع عقلى خالص . فالعقل هنا هو الذى اختار النقل وقراه . هذا بالإضافة الى امكانية اختيار نقل آخر معارض أو تأويل النقل الأول تأويلا مضادا بدافع آخر ان لم يكن عقليا فانه يكون سياسيا . والآيات كلها تتحدث عن « السميع » و « البصر » وليس عن السمع والبصر أى ان الصفات للذات دون أن تكون زائدة عليها (٦٠) .

أما الحجج العقلية فانها تعتمد على نفى الشرك والتعدد والتغاير في الذات . لو كان له علم قديم لكان مشاركا للذات في القدم وذلك يقضى تماثلها وألا يكون أحدهما أولى بالذات أو الصفات من الآخر فيلزم القول بقدماء متعددة واثبات القدماء كفر مثل النصارى . القديم ذات واحدة ، ولا يجوز اثبات ذوات قديمة متعددة ، والدليل على ذلك كونه عالما قادرا حيا وليس على علم وفرة وحياة . الله بجميع صفاته واحد ، وجميع صفاته قديم غير محدث . واثباتنا لعدم التغاير امتنع مثبتو الصفات أيضا عن تسميتها مغايرة للذات . فالتغايران موجودان يفارق أحدهما الآخر أى جسمان . سؤال التغاير في الله لا محل له فالله واحد بجميع صفاته . الصفات غير قائمة بذاتها بل بالذات . ويشترك الفقهاء المعتزلة والحكماء

=
غير محل والكلام يخلقه في جسم جماد ويكون هو المتكلم به ، الاقتصاد ص ٦٩ ، ويرفض الغزالي هذه التفرقة ويبرهن على أن الصفات كلها زائدة على الذات ، الاقتصاد ص ٧٢ — ٧٣ ، وقال الفلاسفة ان متكلم تعنى أنه يخلق في ذات النبی سماع أصوات منظومة اما في النوم أو في اليقظة . ولا يكون لها وجود في الخارج بل في سماع النبی . وإذا كان النبی عال الرتبة في النبوة ينتهى صفاء نفسه الى أن يرى في اليقظة صورا عجيبة ويسمع أصواتا منظومة فيحفظها ومن حوالبه لا يرون ولا يسمعون شيئا . ومن ليس في هذه الدرجة لا يرى ذلك الا في المنام ، الاقتصاد ص ٦٩ ، كما أن هناك تفرقة بين العلم والكلام . فالله علم موسى وفرعون وكلم موسى ، الابانة ص ٣٩ — ٤١ .

(٦٠) مثل « ليس كمثله شيء وهو السميع البصير » .

في الدفاع عن التوحيد واثبات الوجدانية ورفض التعددية والشرك دون ما خوف من الأشعرية ، فهي ليست مذهباً قدسيا يستعصى على النقد (٦١) . كما أن اثبات الصفات زائدة على الذات يوجب أن يكون علم الله مماثلاً لعلمنا . فلما أن يكون علمه محدثاً كعلمنا أو يكون علمنا قديماً كعلمه . لو كان عالماً بعلم لوجب المماثلة ، والمماثلة إما قدم أو حدوث . لو كان عالماً بعلم لتعلق علمه وعلمنا بشيء واحد فيلزم التماثل حدوثاً وقدماً ، وبالتالي لزم تحيز العلم وتحيز العالم في جسم متحيز (٦٢) . ويؤدي ذلك إلى نفى القدرة . فالقدرة مشتركة في الشاهد في عدم صلاحيتها لخلق الاجسام . والحكم المشترك يجب تعليقه بالعلة المشتركة ، ولا مشترك سوى كونها قدرة . فلو كان لله قدرة لم تصلح لخلق الاجسام ، قياساً للغائب على الشاهد . ولما كانت الصفات واجبة فانها تستغنى في وجوبها عن العلة . العالمية واجبة والوجوب يستغنى عن العلة . العالمية والقادرية واجبة لا تحتاج إلى الغير . وأخيراً تصاغ بعض الحجج الجدلية اعتماداً على القسمة . فلو كان عالماً بعلم فلما أن يكون عالماً بعلم واحد أو بعلوم

(٦١) الفصل ج ١ ، ص ١١٩ — ١٢٠ ، المواقف ص ٢٧٩ — ٢٨٢ ، البحر ص ٢٥ — ٢٦ ، ص ٢٩ ، الارشاد ص ١٣٧ — ١٣٨ ، الاقتصاد ص ٧٣ — ٧٤ ، المعالم ص ١٤٩ — ١٥٠ ، الابانة ص ٩ ، التمهيد ص ١٥٥ — ١٦٠ ، الفصل ج ١ ، ص ١٢٤ — ١٣٠ ، ص ١٤٠ — ١٤١ ، الشرح ص ١٩٩ — ٢٠٣ .

(٦٢) عند ابن حزم القول بأنه حي بحياء يتضمن القول بالجسم فلا حياة بلا جسم قياساً للغائب على الشاهد . وبالتالي يرفض علاقة الزيادة أو الغيرية وهو فقيه سني ، الفصل ج ٢ ، ص ١٢٤ — ١٢٥ ، ص ١٢٨ — ١٣٠ ، وأما الأشعرية فيلزمهم في قولهم أن كلام الله غير الله ما ألزمناهم في العلم وفي القدرة سواء بسواء ، الفصل ج ٣ ، ص ٩ ، ص ١٤٠ — ١٤١ ، وقالت طائفة أخرى هو حي لا بقاء . لم يكن الحي حياً لأن له حياة لكن لأنه فاعل فقط ، عالم قادر ولا يكون العالم القادر الفاعل إلا حياً . لو كان حياً بقاء ، والحياة لا يصح الإدراك بها إلا بعد استعمال محلها في الإدراك ضرباً من الاستعمال ، لوجب أن يكون القديم جسماً وذلك محال . وكذا الكلام في القدرة ، لا يصح الفعل بها إلا بعد استعمال محلها في الفعل أو في سببه ضرباً من الاستعمال فيجب أن يكون الله جسماً محلاً للاعراض وذلك لا يجوز ، الشرح ص ٢٠٠ — ٢٠١ .

منحصرة أو بعلوم لا نهاية لها . ولما كان ما لا يتناهى محال ، وكان الانحصار نقصا يكون العلم واحدا لا يتعلق بغيره . العالم بما لا نهاية يلزم علومه غير متناهية ، والعلم بعلم يلزم التسلسل . ولو كان ذا علم لكان غوقه عليم « وفوق كل ذى علم عليم » . أو يقال مثلا لو كان عالما بعلم لكان لا يخلو اما أن يكون معلوما أو لا يكون فان لم يكن معلوما لم يجز اثباته وان كان معلوما اما أن يكون موجودا أو معدوما . ولا يجوز أن يكون معدوما . وان كان موجودا فلما أن يكون قديما أو محدثا وكلاهما باطل . فتم يبق إذن الا أنه عالم لذاته . وبعبارة أخرى اما أن يكون العلم غيره أو لا فان كان غيره فهو محدث أو قديم وكلاهما فاسد . أما الفلاسفة فقد استعملوا حجة الكمال . فلو كانت له صفة لا فتقرت الى الذات وتكون ممكنة في حاجة الى مؤثر هو الذات والقابل فتكون الذات قابلا وفاعلا علة ومعلولا وهو محال . وفي هذه الحالة ينقسم الله الى واجب الذات وممكن الصفات (٦٣) .

والجمع بين الزيادة والمساواة أى بين الغيرية والهوية مثل أن يقال عالم بعلم وعلمه ذاته ، قادر بقدره وقدرته ذاته ، حى بحياة وحياته ذاته مثل اثبات الصفات ثم نفيها ، تحصيل حاصل ، خطوة الى الامام وخطوة الى الخلف ، اقدام واحجام مثل جسم لا كالأجسام أو شيء لا كالأشياء تعبر عن توتر الشعور بين قطبي التشبيه والتنزيه (٦٤) .

(٦٣) الشرح ص ١٨٣ — ١٨٦ ، ص ١٩٩ — ٢٠٣ ، الفاية ص ٧٦ — ٨٠ ، المواقف ص ٢٧٩ — ٢٨١ ، المحصل ص ٤٧ — ٤٩ ، ص ١٣١ — ١٣٢ ، ابداع واجب الوجود ليس في حاجة الى صفات ، يبدع من ذاته وهو مذهب الشيعة الباطنية أيضا وحجتهم أن كل اشتراك في الاسم يوجب اشتراكا في المعنى ، وأن كل اسم يطلق عليه يقابله اسم آخر تقابل التضاد مثل الموجود والمعدوم ، والعالم والجاهل ، والقادر والعاجز فيتحقق له ضد من ذلك الوجه . فاحترزوا عن إطلاق لفظ وجودى أو عدمى كيلا يقعوا في التمثيل والتعطيل .

(٦٤) هذا هو موقف أبى الهذيل العلاف ، الملل ج ٢ ، ص ١٣٦ ، ويرى معبر أن الله عالم يعلم وعلمه كان لمعنى وكان المعنى لمعنى لا الى غاية وكذلك سائر الصفات . المعانى لا نهاية لها ، مقالات ج ٢ ، ص ٢٦٠ . م ٢٤ — التوحيد

والحقيقة أن هذا الحكم بالزيادة والمساواة ، بالغيرية والهوية يقوم على طبيعة الذهن وتعريفه للأشياء عن طريق إثبات هويتها أو اختلافها مع بعضها البعض ، وهى قسمة تعادل الإثبات والنفى . فالمساواة نفى أن يكون الشيء هو غيره ، والزيادة إثبات أن الشيء هو غيره . ومع ذلك ، فإن وضع التاليف في هذه القسمة الذهنية ينال منه بصرف النظر عن الحل المختار ، فالزيادة أو المساواة نظرة كمية للذات الإلهية أى للوعى الخالص في حين أن التنزيه يقتضى تصورهما على أنها كيفية محضنة . التنزيه كيف والتشبيه كم . وهما يفترضان التركيب والقسمة في الذات في حين أن التنزيه يقتضى بساطتها . ويكون إثبات المساواة أقرب الى التنزيه لأنها إثبات للبساطة ونفى للتركيب والقسمة ، ويكون إثبات الزيادة أقرب الى التشبيه لأنها إثبات للقسمة والتركيب ونفى للبساطة . كما يفترضان الكثرة والتعدد في الذات في حين أن التنزيه يقتضى الوحدة . كيف يكون للذات صفات ثلاثا أم أربعة أم سبعة أم تسعا وتسعين أم عددا لا نهائيا من الصفات وهى ذات واحدة ؟ ولكن بغية التقريب ، يكون إثبات المساواة أقرب الى التنزيه نفيًا للكثرة وإثباتًا للوحدة ، وتكون الزيادة أقرب الى التشبيه إثباتًا للكثرة ونفيًا للوحدة .

ومع ذلك فقد تنبه القدماء والمحدثون معا الى خروج هذه الاحكام عن أصل الوحي وأنها تفريعات اضافية أو تمرينات عقلية انسانية صرفة (٦٥) . فاذا كان العقل عند القدماء قاصرا عن الغوص في هذه الاسرار

(٦٥) « ان مسألة وجود الصفات وزيادتها ليست مما يجب اعتقاده . والذي يجب على المكلف اعتقاده أن لله صفاتا ، وأما أنها موجودة زائدة على الذات فليس من الدين في شيء التحقيق ص ٥٩ - ٦٠ » لا ريب أن هذا الحديث وما آتينا عليه كما يأتى في الذات من حيث هى يأتى فيها مع صفاتها فالنهي واستحالة الوصول الى الاكتناه شاملان لها فيكيان العلم بها أن نعلم أنه متصف بها . وأما ما وراء ذلك فهو مما يستأثر بعلمه ولا يمكن لعقولنا أن تصل اليه . ولهذا لم يأت الكتاب العزيز وما سبقه من الكتب الا بتوجيه النظر الى المصنوع لينفذ الى معرفة الصانع وصفاته الكمالية . ولما كيفية الاتصاف فليس من شأننا أن نبحت فيها . . أما كون الصفات زائدة ، وكون الكلام صفة غير

فإن تحليل التجارب الانسانية يستطيع الكشف عن أساسها في الشعور وبنيته في الذهن . إذ ترجع مشكلة الذات والصفات الى قسمة الذهن الاشياء الى جوهر وعرض . فكما أن الجوهر حامل للاعراض تكون الذات حاملة للصفات . وقسمة الاشياء الى جوهر وعرض قسمة ذهنية يسقطها التصور مرة في الالهيات ، ومرة في الطبيعيات ، ومرة في الانسانيات ، في الانعزال (٦٦) .

الصفات اذن مجرد أسماء عبر الشعور الناطق عن عملية التنزيه وعن حالاته دون أن يشير بها الى أي مضمون شعوري أو الى أي وجود واقعي . فكل الصفات هي في الحقيقة أسماء أو ألفاظ صاغها الشعور للتعبير بها عن عملياته . هي اقوال أو عبارات تدل على موقف ذاتي خالص تعبر عن أمانى وعواطف انسانية دون أن تشير الى شيء في الواقع (٦٧) .

ما اشتمل عليها العلم من معانى الكتب السماوية ، وكون السمع والبصر غير العلم بالمسموعات والمبصرات ونحو ذلك من الشؤون التي اختلف فيها النظر وتفرقت فيه المذاهب فيها لا يجوز الخوض فيه . إذ لا يمكن لعقول البشر أن تصل اليه . والاستدلال على شيء منه بالالفاظ الواردة ضعف في العقل ، وتغريب في الشرع لان استعمال اللغة لا ينحصر في الحقيقة ولكن انحصر فيها . فوضع اللغة لا تراعى فيه الموجودات بكنهها الحقيقي . وإنما تلك مذاهب فلسفة ان لم يضل فيها أمثلهم فلم يهتد فيها فريق الى مقنع . فما علينا الا التوقف عندما تبلغه عقولنا وأن نسأل الله أن يغفر لمن آمن به وبما جاء به رسله ممن تقدمنا من الخائضين « الرسالة ص ٥١ — ٥٢ .

(٦٦) عند ابراهيم بن مهاجر شيخ الكرامية أن أسماء كلها أعراض فيه ، واسم كل مسمى عرض فيه ، فهو عرض حال في جسم قديم ، والرحمن عرض آخر ، والرحيم عرض ثالث ، والخالق عرض رابع . . . الخ . كل اسم عرض غير الآخر ، الزانى عرض في الجسم الذي يضاف اليه الزنا والسارق عرض في الذي تضاف اليه السرقة وليس الجسم زانيا ولا سارقا . الفرق ص ٢٢٤ — ٢٢٥ .

(٦٧) هذا هو موقف المعتزلة والخوارج في نفى السمع والبصر واثبات الفرق بين الاسماء والله ، مقالات ج ١ ، ص ٣٢٠ ، ويرى الجبائي أن الوصف هي الصفة لان التسمية هو الاسم ، مقالات ج ٢ ، ص ١٨٩ .

لكن نظرا لشده العواطف وصفاء التنزيه تخلق الكلمة الشيء ، وتتحول الذاتية الى موضوعية تحولا ذاتيا افتراضيا خالصا وليس تحولا حقيقيا بالفعل . والحقيقة أن مشكلة الذات والصفات (والافعال) لا يمكن حلها الا بالرجوع الى مصدر المشكلة في الحياة الانسانية على مستوى التجربة الشعورية لا على مستوى الافتراض بالخيال . فالقسمة الى ذات وصفات لا تصف شيئا في الواقع بل تعبر عن قسمة انسانية خالصة موجودة في الحياة الانسانية ثم استعملها المتكلم كوسيلة للتعبير عن عواطف التأليه . ولما كان الذهن الانساني في الحكم يقوم على الهوية والاختلاف أصبح السؤال : هل الصفات عين الذات أم زائدة على الذات ؟ وبصرف النظر عما يتضمن اختيار أحد الطرفين بالنسبة الى التنزيه والتشبيه أو بالنسبة الى الحرية والجبر أو بالنسبة الى استقلال الطبيعة أو تبعيتها فان بناء المشكلة ذاته بناء انساني أسقطه الانسان الى أعلى كى يسمح له بالتعبير عن عواطف التأليه . ففى علم الشخصية هناك ما يسمى بالشخصية وسماتها . الشخصية هي الحامل المعنوي لسماتها أو هي افتراض انساني خالص يسمح بتجميع عديد من السمات والافعال عليه كالنواة في الذرة التي تدور حولها الكهريات أو كلب الزهرة الذي تدور حوله الاوراق ، علاقة المركز بالمحيط . وفى علم الاخلاق في تراث معاصر لنا خرجت مذاهب اخلاقية تقوم على الذات أو الشخص كقيمة مستقلة بذاتها بصرف النظر عن صفاتها وافعالها . فالانسان من حيث هو انسان قيمة في ذاته والصفات زائدة عليها . وكيف يمكن تقييم الكل بالجزء ؟ وفى تجربة الحب الانساني تظهر مسألة الذات والصفات . هل يقوم الحب بناء على اعتبار الذات وحدها بصرف النظر عما للحبيب من صفات وافعال أم أن الحبيب هو مجموعة من الصفات والافعال لأجلها صار حبيبا فاذا ما تغيرت تغير الحب ؟ الحب القائم على الذات بصرف النظر عن الصفات والافعال حب مجرد منزه يعتبر الصفات والافعال زائدة على الذات في حين أن حب الصفات والافعال قائم على التوحيد بين الذات والصفات وعدم افتراض ذات وراء الصفات أو اعتبار صفات زائدة على الذات . وفى موقف الخصام يسهل الفصل بين الحبيين في حالة حب الصفات والافعال . ما دامت الصفات والافعال قد تغيرت فان الحب يتغير أو ينتهى . في حين أنه في حالة حب الذات المستقلة عن صفاتها وافعالها لا يمكن الفصل بين الحبيين لأن حب الذات مستقل عن الصفات والافعال . ومهما تغيرت الصفات والافعال

يبغى الحب ، حب مجرد . منزله ، حب للذات الخالدة . وفي القانون الجنائي يقوم الحكم بالاعدام على افتراض أن الذات مساوية للصفات والأفعال . فإذا كانت الصفات والأفعال خارجة على القانون فإنه يقضى على الذات بإعدامها لأنه لا توجد ذات وراء الصفات والأفعال . ويقوم نفى الإعدام على افتراض أن الصفات والأفعال زائدة على الذات وأنه مهما بلغت الصفات والأفعال من خروج على القانون إلا أنه لا يمكن انقضاء على الذات لأن الذات قيمة مطلقة لا يمكن مساواتها أو معادلتها بما هو أقل منها أى صفاتها وأفعالها . والتوحيد بين الذات والصفات وإنكار وجود صفات وأفعال زائدة على الذات يقوم على العدل دون الرحمة . ففى مواقف الحب أو العقاب معاملة الحبيب أو المذنب على أن ذاته مساوية لصفاته وأفعاله معاملة تقوم على العدل دون الرحمة . لذلك يجب الحبيب أو يخاصم ويعاقب المذنب . فى حين أن الفصل بين الذات والصفات وإثبات ذات وراء الصفات والأفعال يقوم على الرحمة دون العدل . ففى مواقف الحب أو العقاب مهما تغيرت صفات الحبيب لدرجة الصفات المضادة فإنه لا يمكن أن يهجر لأن له ذاتا مستقلة . ومهما بلغت صفات المذنب وأفعاله من استهجان فإنه لا يمكن أن يعدم لأن له ذاتا مستقلة . ويقوم تصور العدل والرحمة فى الآخرة أيضا على هذا الأساس . فالعدل يقوم على اعتبار أن الذات هى عين الصفات ، ومن ثم يتم تقييم الذات حسب صفاتها وأفعالها فى حين أن الرحمة تقوم على أن الذات مستقلة عن الصفات والأفعال وأنه بالرغم مما قد يكون للذات من صفات وما تنأتى به من أفعال فإنه لا يمكن تقييمها بها ، وإصدار الحكم عليها (٦٨) .

٤ — هل الصفة حال أو علة ؟ وإثبات الأحوال هو أحد الحلول

المتوسطة بين إثبات الصفات ونفيها . فالعلمية حال وليست صفة (٦٩) . وبظهر الحال لأول مرة لحل مسألة إثبات الصفات أو نفيها على أنها أول

(٦٨) لذلك سُمى المعتزلة أهل العدل والأشاعرة أهل الرحمة ، أنظر الفصل الثامن « المعاد » .
(٦٩) الاقتصاد ص ٦٩ .

قاعدة في اثبات الصفات وفي نفس الوقت احدى أسس نفى الصفات ! والاحوال ليست أقرب الى حكم الاثبات منها الى حكم النفى لأن الحال وسط بين الوجود والعدم . فأصحاب الاثبات يجرون الحال نحو الاثبات وأصحاب النفى يجرونه نحو النفى (٧٠) . والقول به ليس أثرا من النصارى بل يخضع لضرورة داخلية صرفة للاختيار بين أحكام الصفات واثار اعتبارها أحوالا فلا هى ذاتية خالصة ولا هى موضوعية خالصة بل احالة متبادلة بين الذات والموضوع (٧١) . الصفات مجرد حالات شعورية يعبر عنها باسم الفاعل أكثر من كونها وجودا موضوعيا يعبر عنه باسم الفعل . الحال وسط بين الذات والصفة ، بين العالم والعلم هناك العالمية ، وبين القادر والقدرة هناك القادرية ، وبين انى والحياة هناك الحياة . ومع ذلك يكون الحال أقرب الى اسم الفاعل منه الى اسم الفعل ، وأقرب الى الذات منه الى الموضوع . لا يتجاوز اسم الفاعل الى اثبات موصوف بمشخص أو ذات تكون حاملا له . فاذا لم تكن الصفات مساوية للذات كما هو الحال في نفى الصفات أو في خلقها واذا لم تكن زائدة على الذات كما هو الحال في اثبات الصفات أو قدمها فانها تكون أحوالا . الحال وسط بين نفى الصفة واثباتها . الحال ليس هو الذات لأنه حال الذات ولا هو الصفة لأنه غير مستقل عن الذات وحال لها . الحال مقولة انسانية خالصة تعبر عن حال الشعور وتكشف عن أصل المسألة فيه . الحال اجابة عن سؤال انسانى صرف : هل العالم قد فارق الجاهل بها علم لنفسه او لعله ؟ ولما كانت المفارقة ليست لنفسه مع كونها من جنس واحد كما بطل أن تكون المفارقة لا لنفسه ولا لعله فانها تكون لكونه عالما

(٧٠) عند الاشاعرة اثبات الحال أقرب الى اثبات الصفات « فلا فرق في الحقيقة بين أصحاب الاحوال وبين أصحاب الصفات الا أن الحال مناقض للصفات . إذ الحال لا يوصف بالوجود ولا بالعدم ، والصفات موجودة ثابتة قائمة بالذات » ، النهاية ص ١٩٦ — ١٩٩ ، وعند المعتزلة ، هى أقرب الى نفى الصفات قال به المعتزلة ولم يؤيده من الاشاعرة الا القاضى وامام انحرمين .

(٧١) « ويلزمهم مذهب النصارى في قولهم واحد بالجواهر ثلاثة بالاقنومية » ، النهاية ص ١٩٦ — ١٩٩ أنظر « التراث والتجديد » ، موقفنا من التراث القديم « منهج الاثر والتأثر ص ١٠٢ — ١٠٨ .

لمعنى ما ، والمعنى صفة أو حال . ومن ثم يكون الدال هو أساس المعنى والصفة . يظهر الحال اذن فى ثلاثة مواضع : الاول الموصوف الذى يكون موصوفا لنفسه فاستحق ذلك الوصف لحال كان عليها ، والثانى الموصوف بانثىء لمعنى صار مختصا بذلك المعنى لحال ، والثالث ما يستحقه لا لنفسه ولا لمعنى فيختص بذلك الوصف دون غيره عنده لحال . فعند اختصاص الشئ للموصوف لا لنفسه لانه يوجب اختصاصه لجميع العلوم ولا لمعنى والمعنى لمعنى الى ما لا نهاية ولا لنفسه ولا لمعنى لانه ليس اولى من غيره يكون اختصاصه لحال (٧٢) . ويستعمل لفظ « الاحوال » دون « الحالات » لان الاحوال وسط بين الذات والصفات لا هى نفى لصفات زائدة على الذات ، ولا هى اثبات لصفات زائدة على الذات فى حين ان الحالات مجرد احوال للنفس اى حالات شعورية لا تفترض ذاتا كمشجب تعلق عليها نفسها . وقد ظهر الحال من قبل كوسط بين الوجود والعدم فى نظرية الوجود فى المقدمات النظرية . فالحال صفة غير موجودة ولا معدومة كالاجناس والفصول . واذا كانت هذه القسمة ترجع الى عاطفة دينية متطهرة فان الحال يكون هو المرجع لها . الوجود والعدم كل منهما حال اى صفة أو حالة شعورية ، ليس الوجود فقط هو الوجود الشئى بل هو حالة وجود . فالوجود ايجاد ، وعملية وجود ، والعدم اعدام أو عملية اعدام ، وهنا تنتقل نظرية الوجود الى تحليلات الشعور (٧٣) .

وبصعب تعريف الحال تعريفا منطقيا صرفا . ولكن يمكن وصفه بأنه ليس شيئا ، ولا يوصف بصفة ما ، لا موجودا ولا معدوما ، لا يعلم على حاله ولكن يعلم مع الذات ، يوجد حيث توجد صفات الحياة لا صفات الاكوان فالحال شرط الحياة . ويمكن ضبطه عن طريق القيمة . فمنه

(٧٢) هذا هو رأى أبى هاشم الجبائى ، الفرق ص ١٩٥ — ١٩٦ ، التهديد ص ١٥٣ — ١٥٥ ، وافقه على ذلك جماعة من المعتزلة والكرامية وجماعة من الاصحاب كالقاضى أبى بكر والامام أبى المعالى ونفاها عدا هؤلاء من المتكلمين ، الغاية ص ٢٧ .

(٧٣) انظر الفصل الرابع ، نظرية الوجود ، ثانيا ، ديتافيزيقا الوجود (الامور العامة) ، الواجب أ — الوجود هو العدم د — هل هناك واسطة بين الوجود والعدم (الحال) ؟ .

١٠، يعطل ومنه ما لا يعطل ، الاول أحكام لمعانى قائمة بالذوات والثانى صفات ليست أحكاما لمعانى لا تعلم بانفرادها ولا تعلم الا مع الذات . الحال اذن نوع من اثبات حالة خاصة لا هى علم ولا معلوم ، لا مجهول ولا معلوم ، لا مقدور ولا مراد ، حالة شعورية خالصة قبل أن تتحول الى موضوع وبعد أن تعين الوعى الخالص فى احدى درجاته الاولى (٧٤) . وهو أقرب الى البدهاية اذا فهم على انه حالة شعورية يتحد فيها الذات والموضوع . فالعلم حالة شعورية للعالم لا هو شخص العالم ولا هو صفة زائدة عليه ، وبالتالي يكون الخلاف حول اثبات الاحوال أو نفيها

(٧٤) ليس للحال حد حقيقى . ولكن هناك ضوابط وقسمة . مثلاً منه ما يعطل وما لا يعطل . وما يعطل أحكام لمعان قائمة بذوات وما لا يعطل صفات ليست أحكاما لمعان . الاول كل حكم قامت به ذات يشترط فى ثبوتها الحياة عند أبى هاشم ، ويسمى مجموع الاحكام أحوال ، وهى صفات زائدة على المعانى التى أوجبتها . وهو أول من أحدثها . ولم يصف الاحوال هو ومن اتبعه من متأخري المعتزلة بكونها معلومة ولم يحكموا بأنها مجهولة وانكروا كونها مقدورة ومرادة ، ويقول : ان لم أقل ان الحال معلومة فان الذات معلومة فى الحال . لم يقل انها معلومة لان المعلوم شئ والا كانت الاحوال أشياء ، الشامل ص ٦٢٩ ، ص ٦٤٢ — ٦٤٤ ، النهاية ص ١٣١ — ١٣٢ ، لا تكون معلومة الا مع الذوات وعند الاشاعرة قد تعلم على انفرادها ، الغاية ص ٣٠ ، وقد اثبت الاحوال بعض الاشاعرة منهم القاضى وامام الحرمين . فالحال عند الاشاعرة كل ما وقع به الاشتراك والافتراق من الذوات والمعانى فهو حال زائد عليها . الغاية ص ٢٧ — ٢٩ ، وعند القاضى الحال كل صفة لموجود لا تتصف بالموجود سواء كان المعنى الموجب مما يشترط فى ثبوته الحياة أم لا فى حين أنه عند أبى هاشم يطرد فى الاكوان والالوان والطعوم والاراييح ، الشامل ص ٦٣٠ ، وعند القاضى لا يوصف بالحال الا الجزء الذى قام به المعنى فقط أما القسم الثانى فهو كل صفة اثبتت لذات من غير علة زائدة على الذات ، النهاية ص ١٣١ — ١٣٣ ، وإذا وصفنا شيئاً بالموجود ثم اثبتنا له صفات فهى زائدة على الوجود أى أحوال عند مثبتتها وعند نفيها نفس الذوات وأعيانها ، الشامل ص ٦٣٠ ، كل ذلك هو الذى دعا ابن حزم لان يقول بأنه يصعب فهم الحال أو تعريفه ، فالاحوال ليست حقاً ولا باطلاً ، ولا هى مخلوقة ولا غير مخلوقة ، ولا موجودة ولا معدومة ، لا معلومة ولا مجهولة ، ولا أشياء ولا غير أشياء ، الفصل ج ٥ ، ص ١٢١ .

مجرد وهم عقلي (٧٤ب) .

ومع ذلك فقد استعمل كل فريق من مثبتي الاحوال ونفاتها حججا عقلية منطقية أو جدلية اما للاثبات أو للنفي . يقوم النفي على عدة حجج منها ان الاحوال غير معلومة لان المعلوم شيء والاحوال ليست أشياء . وكيف يمكن معرفة الحال وهو غير معلوم ؟ والحقيقة ان الحال ان لم يكن معلوما عقلا ومنطقيا فان صاحب الحال يشعر به ، فاشعر أحد درجات المعرفة قبل ان يتم نظيرها عقلا . بل ان الشعور بهتاز بانه يبقى على الموضوع مع رؤية ماهيته في حين أن العلم قد يقضى على الموضوع في سبيل التصور . ويقال أيضا ان الاحوال ليست متغايرة لان التغاير بين الأشياء . فهي ليست معاني ولا مسميات مضبوطة ولا محدودة ، متميزة عن بعضها البعض وبالتالي فهي عدم . ولا تكون التسمية الا شرعية أو لغوية أو اصطلاحية وهي ليست كذلك . الأشياء تختلف وتتماثل لذواتها اما أسماء الاجناس والانواع فيرجع عمومها الى الالفاظ المدلة عليها وكذلك خصوصها والاحوال ليست كذلك ، خطأ نفاة الاحوال اذن هو رد العموم والخصوص الى الالفاظ المجردة أو الحكم بأن الموجودات تختلف بذواتها ووجودها وكذلك رد التمييز بين الانواع الى الذوات . الاختلاف والاتفاق بين الذوات لا يشترك في شيء مثل الصفة بل الشيء هو اللفظ الدال على الجنسية والنوعية والعموم ، فاذا كانت الاحوال اما مختلفة أو متماثلة فانها تتسلسل الى ما لا نهاية لانها ليست أشياء . وعند الحكم بجواز تماثل المختلفين يلزم كون الرب مماثلا للخلق وهو محال . والحقيقة أن ذلك خلط بين الكم والكيف . فالاحوال كميّات وليست كميات ، والالفاظ مجرد تعبير عنها ولا تشير بالضرورة الى مسميات . وهي فردية وليست شبيهة وبالتالي لا يمكن معرفة اتفاتها واختلافها الا بالتعاطف مع الآخرين أو في تجارب جماعية مشتركة . ويقال أيضا ان الاحوال موجودة أو معدومة ، قديمة أو محدثة ، والوجود ليس بحال . فالحال اما أن يكون موجودا أم لا . فاذا كان موجودا اما أن يكون جوهرًا أو عرضًا فيتسلسل فوجب أن يكون

(٧٤ب) وهو معنى الحديث المشهور : ان الله لا ينزع العلم انتزاعا ولكنه يقبض العلم بقبض العلماء .

غير موجود أى عدم ولا واسطة بين الوجود والعدم . والحقيقة أن الحجة تقوم على موقف فلسفى مسبق وهو رفض الواسطة بين الوجود والعدم بين النفى والاثبات فى حين أن الحال هو هذه الواسطة ، وقد تم حل القضية من قبل فى نظرية الوجود . وقد يقال أيضا أن الاحوال لا هى ولا غيره ، والصفات لا هى ولا غيره وبالتالي لا يتميز وجودها بشئ . والحقيقة أن الاحوال هى الصلة بين الذات والصفة ، بين الأنا والغير ، بين الذات والموضوع . الحال هى علاقة الهوية فى حالة الحركة الذاتية والتخلق الذاتى . وقد تفند الاحوال برفض العلم النفسى اذ أن الاحوال عموما وخصوصا ووجوه عقلية واعتبارات . والحقيقة أن العلم النفسى هو أصل العلم العقلى والعلم الحسى . ففى الشعور يلتقى الذات بالموضوع ، والمعرفة بالوجود . وان نفى الحال لضرورة التمايز بين الاشياء بذواتها يستحيل بعده قياس الغائب على الشاهد وهو أساس الاستدلال فى الفكر الدينى ، ولا يكفى فى ذلك مجرد الاعتماد على الوجوه والاعتبارات العقلية مثل العلة والمعلول والدليل والمُدلول لأنها كلها استدلالات صورية لا تعتمد على الحس . واذا لم يكن هناك فاعل فى الحقيقة بل مجرد مكتسب فكيف يمكن قياس الغائب على الشاهد ؟ والاعتماد على الاحساس الداخلى هو فى النهاية اثبات للحال . ولا يمكن فى النهاية فهم الحجج العقلية التى تقوم على القسمة وحصص الاحتمالات وابطالها جميعا باستثناء المطلوب اثباته الا بالرجوع الى التجربة الحسية التى منها نشأت ، وهو أيضا طريق لاثبات الحال (٧٥) .

(٧٥) النهاية ص ١٣٣ — ١٤٩ ، ص ١٧١ — ١٧٣ ، الشامل ص ١٢٩ — ١٣٠ ، ص ٦٣٩ — ٦٤٢ ، الفصل ج ٢ ، ص ١٢١ — ١٢٥ ، وخالف أبو الحسين البصرى استاذ القاضى عبد الجبار فى نفى الحال والمعدوم والمعانى ، اعتقادات ص ٤٥ ، كما خالف أبو على ابنه ورد الاشتراك والالفاظ الى الالفاظ وأسماء الاجناس والا ادى اثبات الحال الى حال آخر ، ويتسلسل الامر الى ما لا نهاية ، الملل ج ١ ، ص ١١٩ — ١٢١ ، والباقلانى هو صاحب الحجة القائلة بأن الحال اما معلوم أو غير معلوم وغير المعلوم لا يقاس عليه ، والمعلوم ليس كذلك اضطرارا أم استدلالا ، والعلم بحال النفس ليس هو العلم بالحال ، ويفند =

أما اثبات الحال فيقوم على حجج مقابلة كلها عقلية لما كانت الحجج النقلية متشابهة ظنية متضادة ، يسهل قلبها الى حجج مضادة (٧٦) .
فالحال حالة نفسية للذات وليس صفة مستقلة عنها ، العلم حالة علم ، والقدرة حالة قدرة ، والحياة حالة حياة . هناك اذن احوال ثلاثة العالمية والقادرية والحياة ثم حالة رابعة أوجبت هذه الاحوال الثلاثة وهي الالهية (٧٧) . والدلة على ثبوته عديدة منها أن من علم بوجود الجوهر

=
الاحوال برفضه للعلم النفسي ، التمهيد ص ١٥٣ — ١٥٥ ، ونفى الاحوال أبو على الأشعري وأصحابها ، النهاية ص ١٣١ ، وانكر معظم المتكلمين الاحوال لان تجيز الجوهر هو عين وجوده ، الارشاد ص ٨١ — ٨٢ ، ويرى ابن حزم أنه لا دليل عليها من قرآن أو سنة أو إجماع أو قول متقدم أو لغة أو ضرورة عقل أو دليل اقتناع أو قياس ، ولا يشك كل ذي حس سليم أن الاختيار واضح فهي مجهولة . والحقيقة أن الدلة عليها كثيرة من النقل والعقل ليس لفظا بل معنى من الفاظ أخرى مثل الفؤاد والنفس والقلب والشعور .

(٧٦) باب في الكلام في الاحوال عند أبي هاشم ، التمهيد ص ١٥٣ — ١٥٥ ، فصل في اثبات الاحوال والرد على منكريها ، الارشاد ص ٨٠ — ٨٤ ، العلية حال للذات وليست بصفة ، الاقتصاد ص ٦٩ ، وقال أبو هاشم: هي احوال ثابتة للذات ، واثبت حالة أخرى توجب هذه الاحوال ، النهاية ص ١٨٠ ، القاعدة الاولى في مسألة الاحوال ، الفاية ص ٢٧ — ٣٧ ، فان النظر في الصفات النفسية قد تعلق نوعا من التعلق بالنظر في الصفات الحالية . ولربما توصل بعض المتكلمين من الاصحاب والمعتزلة منها الى اثبات الصفات النفسية . فلا جرم وجب أن يقوم في بيان الاحوال أولا ، الغاية ص ٢٧ ، عند أبي هاشم الصفة حال بمعنى أنه ذو حالة ، وهي صفة معلومة وراء كونه ذاتيا موجودا دائما ، يعلم الصفة على الذات لا بانفرادها ، فاثبت احوالا لا معلومة ولا مجهولة ، الملل ج ١ ، ص ١١٩ — ١٢١ ، أول من أحدثها أبو هاشم والقاضي أبو بكر وإمام الحرمين أولا ، النهاية ص ١٣١ ، وفي قول آخر تردد القاضي بين الاثبات والنفي ، الشاهل ص ٦٢٩ ، ويرى ابن حزم أن الأشعرية من مثبتي الاحوال مع أنهم من نفاتها ولم يثبتها الا القاضي وإمام الحرمين ، الفصل ج ٥ ، ص ١٢١ — ١٢٢ .

(٧٧) تمت الإشارة من قبل الى أنه لا يوجد أثر لاثبات النصراني في اثبات الاحوال الثلاثة أو الى فضائل أفلاطون الثلاث الحكمية

ولم يحط علما بتحيزه ثم استبان تحيزه فقد استجد علما متعلقا بمعلوم ويسوغ تقدير العلم بالوجود دون العلم بالتحيز ، ماذا تغاير العلمان بطل أن يكون العلم الثانى هو العلم الاول ، فالثانى احاطة بما لم يحط به الاول . ونظرا لاختلاف العلمين يكون الثانى حالا . وقد يعلم العالم كونه عالما قبل أن ينظر فى الاعراض ، وهذا العلم حال . الحال اذن حال العلم أو العلم بالعلم أو الوعى بالعلم . نعقل الذات ثم نعقل حركتها وهذا العقل الثانى هو الحال . فلا يمكن اثبات الصفات دون اثبات الحال ، لان الحال هو طريق العلم بالصفات . يفضى انكار الاحوال الى انكار القول بالحدود والبراهين والا يتوصل أحد من معلوم الى مجهول ولاسيما الصفات اذ منشأ القول بها ليس الا قياس الغائب على الشاهد . كما أن اختلاف مفاهيم عالم وقادر توجب التغاير ، وبالتالي توجب ثبوت الحال ، فحال العالمية غير حال القادرية ، وهو نفس دليل اثبات الصفة ، ولكن اثبات الحال به أولى . لما كانت الذوات مختلفة تتفق فى شئ وتختلف فى شئ ، فان حال كل منهما غير حال الآخر ، وبالتالي فان غيرية الذوات تثبت غيرية الاحوال . من يعلم الجوهر قد يجهل التحيز مع العلم بالوجود ، وهما علمان متغايران . واذا علم الانسان شيئين مختلفين فالاختلاف ليس راجعا الى الوجود بل الى الحال . وقد يأتى اثبات الحال من جانب الموضوع باعتباره حالة شعور . فاذا استحالت قدرة لا مقدر لها وعلم لا معلوم له يثبت الحال لانه موطن ظهور الموضوع وانكشافه فيه . ولا يمكن نفى الحال واثبات العلة . ولما لم يصر أحد من المحققين على ابطال المعلل ثبت الحال (٧٨) . لا يعنى اثبات الحال أن يصبح الوجود قديما حادثا جوهرًا وعرضا ، فى آن واحد لا تمايز فيه ولا اختلاف بل يعنى أن الوجود حال انتقال من طرف الى آخر أى أن الوجود حركة وضرورة . لا يعنى اثبات الحال ايها شئ واحد فى شيئين مختلفين أو شيئين مختلفين

والشجاعة والعفة ومجموعها فى العدالة ، (الهامش ٧١) وأحيانا تكون الاحوال خمسة : الوجودية والحياة والعالمية والقادرية والالوهية ، ص ٥٩ — ٦٠ .

(٧٨) الشامل ص ٦٢٩ — ٦٣٩ ، النهاية ص ٦٤٢ — ٦٤٩ .

في شيء واحد ولا يعنى اتحاد المتكررات المختلفات في شيء واحد ومتبدل الاجناس من غير تبدل في الوجود كتبدل الصورة في الهيولى عند الحكماء بل يعنى التعبير عن وحدة الصفة والموصوف او الذات والموضوع في الحال بدلا من هذه الثنائية المصطنعة المفترضة التى تقسم الشيء الواحد الى طرفين متعارضيين لا التقاء بينهما ولا مصالحة ، يستبعد كل منهما الآخر ويزيد عليه . ليس الخطأ في اثبات الحال الى اعتبار الوجود حل ونفى الوجود وجودا لأن الوجود عليه تحقق حل وجود وليس واقعة وجود . فاذا ما تحقق حل الوجود في عملية اليجاد فانه يصبح وجودا متحققا في النهاية قد يرتد الى حال وجود ان لم تتم المحافظة عليه كوجود دائم ومستمر من خلال نشاط الانسان وفعله . ليس الخطأ في اثبات الحال هو اثبات صفات متحيزة وصفات مشتركة في آن واحد لأن الحال بطبيعته يفرد ويشارك ، يميز ويوحد ، يفارق ويشابه . ولا يعنى اثبات الحال انكار اثر الفاعل ارادة وقدره لأن الحال هو وجود الموضوع في الذات كحالة أولى للنظر قبل أن تتحقق الحالة الثانية في العمل . فالتحقيق تجربة وليس مجرد تنفيذ الى لامر خارجي أو ارادة قاهرة (٧٩) .

الحال اذن تجربة انسانية ، توتر بين الوجود والعدم ، يعبر عن عملية اليجاد والتحقيق . هو اعتبار انساني يتحول من التجربة الى التصور ، ومن الوجود الى الذهن ولا شأن له بالالهيات الا عن طريق قياس الغائب على الشاهد كاستدلال واع أو عن طريق الاسقاط ، اسقاط الشاهد على الغائب في فعل لا شعوري رغبة في الامساك بشيء (٨٠) .

(٧٩) النهاية ص ١٧١ - ١٧٣ ، التحقيق ص ٣٢ .

(٨٠) ويقول في ذلك الآمدي « والحق في هذه المسألة أن الانسان يجد من نفسه تصور أشياء كلية عامة ومطلقة دون ملاحظة جانب الالفاظ ولا ملاحظة جانب الاعيان ويجد من نفسه اعتبارات عقلية لشيء واحد وهي اما أن ترجع الى الالفاظ المحددة وقد أبطلناه واما أن ترجع الى الاعيان الموجودة المشار اليها وقد زيفناه . فلم يبق الا أن يقال هي معان موجودة محققة في ذهن الانسان والعقل الانساني هو المدرك لها ومن حيث هي كلية عامة لا وجود لها في الاعيان فلا موجود مطلقا في الاعيان ولا عرض

=

ويرتبط موضوع الحال بموضوع العلة من عدة أوجه . فكما إن الحال وسط بين اثبات الصفات ونفيها فكذلك العلة يعتمد عليها مثبتو الصفات لاثباتها كما يعتمد عليها نافو الصفات لنفيها . وبهذا المعنى يكون مبحث العلة فرعاً لمبحث الحال فالاحوال تنقسم الى معللة بصفة وإلى غير معللة ، فالمعلل أحد قسمي الاحوال . العلة حال معلل ، والحال المعلل صفة موجودة كالعالمية المعللة بالعلم وغير المعلل كلونية السواد . وليس كل من قال بالعلة يقول بالحال في حين أن كل من قال بالحال يقول بالعلة لأن نفي الحال يؤدي الى ابطال العلل والحقائق جميعاً . ولكن قد ينفي التعليل كأساس لاثبات الصفات فواجب الوجود لا يعمل ولا يفترق الى تعليل (٨١) .

مطلقاً ولا لون مطلقاً بل هي الاعيان بحيث يتصور العقل منها معنى كلياً عما فتصاغ له عبارة تطابقه وتنص عليه ، ويعتبر العقل منها معنى ووجهاً فتصاغ له عبارة حتى ولو بطلت العبارات أو تبدلت لم تبطل المعنى المقتر في الذهن المتصور في العقل . فنفاة الاحوال أخطأوا من حيث ردها الى العبارات المجردة وأصابوا حيث قالوا باثبات وجودها معنا لا عموم فيه ولا أغيار . ومثبتوا الاحوال أخطأوا من حيث ردها الى صفات في الاعيان وأصابوا من حيث قالوا هي معان معقولة وراء العبارات وكان من حقهم أن يقولوا هي موجودة متصورة في الازهان بدل قولهم لا موجودة ولا معدومة . وهذه المعاني مما لا ينكرها عاقل من نفسه غير أن بعضهم يعبر عنها بالتصور في الازهان وبعضهم يعبر عنها بالتقدير في الفعل ، وبعضهم يعبر عنها بالحقائق والمعاني التي هي مدلولات العبارات والالفاظ ، وبعضهم يعبر عنها بصفات الاجناس والانواع . والمعاني اذ لاحت للعقول واتضحت فليعبر المعبر عنها بما تيسر له . فالحقائق والمعاني اذن ذات اعتبارات ثلاثة : اعتبارها في ذاتها وأنفسها أو اعتبارها بالنسبة الى الاعيان واعتبارها بالنسبة الى الازهان . وهي من حيث هي موجودة في الاعيان يعرض لها أن تتعين وتتخصص . وهي من حيث هي متصورة في الازهان يعرض لها أن تعم وتشمل . فهي باعتبار ذاتها في أنفسها حقائق محضة لا عموم فيها ولا خصوص . ومن عرف الاعتبار الثلاثة زال اشكاله في مسألة الحال ويبين له الحق في مسألة المعلوم ، هل هو شيء أم لا ؟ " النهاية ص ١٤٧ - ١٤٩ .

(٨١) الشامل ص ٦٢٥ ، وضع الجويني القول في الاحوال كمقدمة في كتاب العلل ، فأحكام العلل تترتب على ثبوت الاحوال ، البداية بالاحوال

وقد ظهر مبحث العلل من قبل في المقدمات النظرية في نظرية الوجود ابتداء من القرن الخامس بالاعتماد على مادة الاصوليين والحكماء . والحقيقة أن العلة أحد وسائل أربعة لاصدار حكم على الصفات بالاثبات وهى العلة والشرط والدليل والحد أو الحقيقة ، وكلها تقوم على قياس الغائب على الشاهد . فإذا ثبت كون حكم معلولا بعلّة شاهدا وقامت الدلالة عليه لزم القضاء بارتباط العلة والمعلول شاهدا وغائبا . فإذا ما طبق ذلك في علاقة الذات بالصفات فقد يدل ذلك على الاحتياج والانتقال أو على الحتمية والجبر في تصور علاقة العلة بالمعلول وهو محال على الله . وإذا تبين الحتم مشروطا بشرط شاهدا ثم يثبت مثل هذا الحكم غائبا فيجب القضاء بكونه مشروطا بذلك الشرط اعتبارا بالشاهد مثل لو كان العالم عالما مشروطا بكونه حيا . فلما تقرر ذلك شاهدا اطرده غائبا . وهذا ايضا تحكيم لعلاقة الشرط بالمشروط في علاقة الذات بالصفات . وإذا دل على مدلول عقلا لم يوجد الدليل غير دال شاهدا وغائبا وهذا كدلالة الاحداث على المحدث . فالدليل هو الجامع للعلة والمعلول والشرط والمشروط أي أنه عمل العقل في وصوله الى المعانى . وهو ليس مجرد قضية لفظية بل يتجاوز اللفظ الى المعنى . كما انه لا يرجع الى التقرير الوهمى بل الى عمل العقل . أما الحد أو الحقيقة فهما تقررت حقيقة شاهدا في محقق اطرده في مثله غائبا وذلك نحو الحكم بأن حقيقة العالم من قام بالعلم . ويرجع

ثم العلل . اثبات الاحوال مسألة عظيمة الشأن تستند اليها احكام العلل ، وهى اصول الاثبات وماخذ الحقائق ، الشامل ص ٦٢٩ — ٦٤٥ ، وقد رفض الآمدى العلية ، فالعلة والمبدأ يقالان على كل ما استمر له وجود في ذاته ثم حصل من وجود شيء آخر . وقد يكون الشيء علة للشيء بالذات أو بالعرض ، وقد تكون العلة قريبة أو بعيدة ، وواجب الوجود لذاته تام الوجود ولا حاجة به الى تعليل ، الغاية ص ١٧٦ — ١٧٩ ، ينفى الآمدى التعليل كأساس لاثبات الصفات لأن واجب الوجود لا يعطل ولا يفتقر الى تعليل ، الغاية ص ٤٧ — ٤٩ . وقد قال الأشاعرة بالتعليل في معرض الرد على المعتزلة وقولهم بنفى الصفات فوقعوا في شبهة الاحتياج والانتقال في واجب الوجود ، في تعليل الواجب والرد على منكريه ، الارشاد ص ٨١ — ٨٧ . أما أبو على فقد قال بالعلة ولم يقل بالحال ، الاصول ص ٢٢ .

الخلاف من جديد الى اعتبار قول الحاد مبينا عن الصفة المشتركة على ما هو الحال في اثبات الاحوال اما بالحد اللفظي أو بالحد الرسمي أو بالحد الحقيقي أو الى اعتبار حد الشيء وحقيقته وذاته وعينه عبارات تعبر عن شيء واحد كما هو الحال في نفى الاحوال . وعلى هذا النحو يكون منطق الصفات منطقا انسانيا خالصا ، وبالتالي يمكن رد الالهيات الى الانسانيات ورد الانسانيات الى المنطق . وقد كان المنطق في علوم الحكمة مقدمة للطبيعيات والالهيات (٨٢) .

٥ — **القدم والحدوث** : وهو الحكم الثالث من احكام الصفات بعد حكمي النفي والاثبات والهوية والغيرية . واتباعا للنسق العام يؤدي اثبات الصفات الى القول بهويتها على الذات والى القول بحدوثها . وفي بعض الاحيان يظهر نفى الصفات في مقابل القدم وليس في مقابل الاثبات أى ان أضرار النسق قد تتبادل فيها بينها لانها تؤدي نفس الوظيفة . الطرف الاول يهدف الى التشبيه والثاني الى التنزيه وتوتر الشعور بين هذين القطبين . ونظرا لاهمية الموضوع فانه يظهر في المقدمات ، في التسبيحات والبسملات ، كما يدخل في دليل الحدوث واثبات قدم الصانع ضد الحكماء الذين يثبتون قدم العالم ، فالقدم صفة لله عند المتكلمين وصفة للعالم عند الحكماء . كما يدخل في أول وصف للذات وهو القدم ويكون بذلك أول دليل على حكم القدم (٨٣) .

(٨٢) الشامل ص ٦٢٥ ، الارشاد ص ٨٢ — ٨٤ ، النهاية ص ١٨٢ — ١٩٠ .

(٨٣) الانصاف ص ٢٣ — ٣٦ ، ص ٣٨ — ٤٣ ، التمهيد ص ٣٣ — ٣٤ ، ص ٤٨ — ٤٩ ، ص ١٥٥ — ١٦٠ ، النسفية ص ٧ ، الوسيلة ص ٤٦ ، الاصول ص ٩٠ ، النهاية ص ١٨١ ، الفرق ص ٣٣٤ ، الارشاد ص ١٧٩ ، لم يزل بصفاته قديرا ولا يزال عالما خبيرا ، الابانة ص ٤ ، كان خالقا قبل أن يخلق ورازقا قبل أن يرزق ، الفقه ص ١٨٤ — ١٨٦ ، الانتصار ص ٧٥ — ٧٦ ، وعند الكلاية أنه يستحق هذه الصفات لمعان أزلية ، والازل القديم . وقال الاشعري انه يستحقها لمعان قديمة ، الشرح ص ١٨٣ ، فمن أحكام الصفات أنها كلها قديمة ، الاقتصاد ص ٤٤ ، وجميع هذه الصفات قديمة أزلية بذاتها وربما

والحقيقة ان الحجج لاثبات قدم الصفات كلها عقلية وذلك لان النقل ظنى متشابه مضاد بنقل آخر ويسهل تحويله الى نقل مضاد . والحجج العقلية ثلاث . الاولى مستمدة من قدم الذات طبقا لنيل الحدوث . مادامت الذات قديمة فصفاتها قديمة . هذه الصفات قائمة بذات الله في الازل والا لكان محلا للحوادث وهذا ممتنع او كان يتصف بصفة لا تقوم به وهو محال . يستحيل أن يكون الله محلا للحوادث لان كل حادث جائز الوجود والتديم الازلى واجب الوجود . ولو قدر حدوث حادث بذاته لكان اما أن يربقى الوهم الى حادث يستحيل قبله حادث ، وهو محال واما استحالة ذلك لانه واجب الوجود . ولو قدر حدوث حادث بذاته فاما أن يتصف بضده وكان قديما استحال بطلانه زواله ، وان كان حادثا كان قبله حادث وتسلسل الى ما لا نهاية وهو محال واما لا يتصف بضد وبالتالي يكون قديما . وبصيغة أخرى المحدث لابد له من محدث ومن ثم أن يكون قديما ، ويمكن القول

=

زادوا السمع والبصر كما اثبتته الاشعرى ، اضافة الى العلم والقدرة والحياة والمشيئة ، الملل ج ٢ ، ص ١٩ ، مذهب أهل الحق ان البارئ حى عالم قادر ، له الحياة القديمة والعلم القديم ، والقدرة القديمة والارادة القديمة ، الارشاد ص ٧٩ ، الحكم انثالث ان هذه الصفات كلها قديمة ، الاقتصاد ص ٧٥ — ٨٢ ، الله بجميع صفاته واسمائه قديم أزلى من غير تفصيل ، البحر ص ١٥ ، القدرة قديمة ، المواقف ص ٢٨١ ويشاررك بعض المعتزلة والرافضة الاشاعرة في القول بقدم الصفات . فعند عباد بن سليمان تعنى الله قديم أنه لم يزل عالما قادرا حيا ، مقالات ج ١ ، ص ٢١٦ ، ص ٢١٨ ، ص ٢٦٢ — ٢٦٨ ، وعند الزيدية أن الله لم يزل مريدا ، لم يزل كارهها للمعاصي ولان يعصى ، لم يزل راضيا ، لم يزل ساخطا ، مقالات ج ١ ، ص ١٣٨ ، عالم بعلم قديم ، الانتصار ص ١٠٨ — ١١١ ، وعند الإباضية أن الله لم يزل مريدا لما علم ان يكون ولما علم ألا يكون الا يكون ، وعند بعض الروافض أن الله لم يزل يعلم بنفسه ، مقالات ج ٢ ، ص ١٦١ ، ويقول فريق من الرافضة ان الله لم يزل عالما قادرا بلا تشبيه ، والعلم غير حادث مقالات ج ١ ، ص ١٠٦ — ١٠٨ ، ويصحح الخياط مقالة هشام الفوطى ويروى انه قال لم يزل عالما لنفسه لا بعلم محدث ، الانتصار ص ١٢٥ .

كذلك في جميع الصفات (٨٤) . والحجة الثانية تعتمد على التضاد . فان لم يكن قديما في الازل كان عاجزا اذ لابد من قدم القدرة حتى لا يوصف بانعجز ثم تعميم صفة القدرة على سائر الصفات . وقد يبدأ الدليل باثبات قدم العلم حتى تنتفى صفة الجهل ثم تعميم صفة العلم على باقى الصفات (٨٥) . والحقيقة أنها حجة اقناعية احرارية تلجأ الى الحساسية الدينية ودفع التناقض والنفور الى أبعد مداه وافترض اللامعقول أن يكون الله جاهلا عاجزا ميتا حتى يقول الانسان : سبحان الله ، ما شاء الله ، فهى حجة خطابية لا برهانية . وقد يكون اثبات القدم متضمنا في اثبات الكمال ، القدم كمال والحدوث نقص . خلوات الذات من الصفات القديمة ثم حدوثها أحد مظاهر النقص . وتتفاوت أهمية الصفات كثرين لاثبات قدمها . فليس هناك صفة نموذج كما كان الحال في العلم في حكم النفي والاثبات أو في حكم الهوية والغيرية . فمرة يكون التمرين على العلم ، ومرة على القدرة ، ومرة على الكلام ومرة على الإرادة . ولا يحدث تمرين على الحياة أو السمع أو البصر . يطبق القدم اذن على الصفات الاكثر اقترابا من التنزيه مثل العلم والقدرة دون الحياة والابعد عن شبهة التشبيه مثل السمع والبصر . وقد تثبت هذه الصفات الاربع مرة واحدة أو ثلاث منها فقط أو اثنتان قبل أن يثبت كل منها على حدة فيثبت مثلا قدم الكلام والإرادة والعلم . فالعلم صفة في الازل

(٨٤) البحر ص ١٦ ، المسائل ص ٣٥٩ ، الاقتصاد ص ٧٥ — ٨٣ ، الشرح ص ١٨٦ — ١٨٨ ، ويعرض الرازى هذا الدليل كالاتى : لو كان علمه حادثا لكان المؤثر في حدوث العلم هو أو غيره ، وكلاهما باطل . الاول باطل لانه يحتاج في حدوث ذلك العلم الى علم آخر ويتسلسل الى ما لا نهاية ، والثانى باطل لان الكلام في حدوث الغير كالكلام في حدوث علمه ، يفتقر الغير الى آخر ويلزم التسلسل ، المسائل ص ٣٦٦ .

(٨٥) وبشرح القاضي عبد الجبار هذا الدليل كالاتى : العلم يجرى مجرى الفعل المحكم لانه اعتقاد واقع على وجه مخصوص وذلك لا يأتي الا من علم . وهذه الدلالة مبنية على عدة أصول : أن العلم من قبيل الاعتقاد ، انه اعتقاد على وجه مخصوص ، ألا يقع على ذلك الوجه الا ما هو عالم به ، الشرح ص ١٨٨ — ١٩٢ ، انه لم يزل عالما قادرا حيا سميعا بصيرا متكلما مريدا لكان فيمالم يزل غير حى ولا عالم ولا قادر ولا سميع ولا بصير ولا متكلم ولا مريد ، التمهيد ص ٣٨ — ٤٩ ، اذا لم يكن حيا وصف بضده ، اللمع ص ٢٥ — ٢٦ .

واحدة ويحال اليها السمع والبصر . والارادة بغير حدوث في محل والا تسلسلت اليها لانهاية . وفعل « كن » ليس صوتا حادثا لاستحالة قيام الحادث بالذات . وكيف يحدث العالم من حادث كن ؟ ولو كانت كن حادثة لكانت عاجزة من أن تخلق من عدم أو أن توجد كأنها موجودا من قبل . والكلام مرتبط بصفة الارادة في حقيقة الامر ، وهو كلام النفس أو المعنى وليس الصوت أو الحرف . يأتى العلم في المرتبة الاولى لان اثبات العلم اولى من انبات القدرة ، فقدم العالم يمنع من حدوثه بعد الخلق . العالم قبل الخلق كان معلوما ، ومن ثم قدم العلم اولى . القول بقدم الصفات اذن قائم على تصور العلم على أنه ضرورى ، سابق في وجوده على الموضوع . العلم السابق على وجود الاشياء . العلم بالاشياء قبل وجودها ممكن . لذلك كانت المعرفة سابقة على الوجود . وقد يقال بقدم الصفات دون التأثر كثيرا بالربط الضرورى بين العلم والمعلوم وبضرورة أسبقية المعلوم على العلم وتبعية العلم للمعلوم كما هو الحال في خلق الصفات وذلك اعتمادا على شيئين : الاول أن المعلومات معلومات قبل وجودها ، والثانى أن الاشياء أشياء قبل كونها ، فالعلم مدفوعا الى حد الاطلاق لا يرتبط بالمعلوم . وهذه هى المعرفة الاستنباطية ، أى الجدل النازل من المبدأ الى الواقع ، من الفكر الى العالم ، من الذهن الى الطبيعة ، من العقل الى الحس ، والاشياء أشياء قبل كونها لانها موجودة في العلم وان لم تكن موجودة في الواقع . الوجود في الذهن نوع من الوجود كالوجود في العين . الوجود الضمنى نوع من الوجود كالوجود الفعلى . وجود الممكن مثل وجود الواقع (٨٦) .

(٨٦) يقول النسفى « علم ما يكون قبل أن يكون ، وما لا يكون ان لو كان كيف يكون . قد سبق علمه في الاشياء قبل كونها » ، البحر ص ٣ ، ويقول القاضى عبد الجبار ، العلم صفة قديمة قائمة بذاته ينكشف بها المعلوم انكشافا على وجه الاحاطة من غير سبق قضاء تتعلق بالواجبات والجائزات والمستحلات ، الشرح ص ١٦٠ ، كان الله عالما في الازل بالاشياء قبل كونها ، الفقه ص ١٨٥ ، القضاء والقدر والمشيئة صفاته في الازل بلا كيف ، يعلم المعلوم في حال عدمه معدوم ، ويعلم أنه كيف يكون اذا اوجده ويعلم الماوجود في حال وجوده موجودا ، ويعلم كيف يكون فناؤه ، يعلم القائم في حال قيامه قائما ، واذا قعد

ولا يتم التركيز على القدرة والكلام قدر التركيز على العلم . فالقدرة متضمنة في الإرادة ، والكلام سيظهر في موضوع « خلق القرآن » (٨٧) . والدليل على قدم الكلام والإرادة ناتج عن أنه مالك الملك ، والمالك من له الامر والنهي . الامر لا يحدث في ذاته فلا بد أن يكون أمرا قديما حملا ستحيل أن يحدثه في محل . ويمكن تفصيل الحجة على نحو منطقي برهاني استدلالى . فلو كانت الإرادة حادثة لما أمكن أحداثها الا بارادة

=

عليه قاعدا في حال قعوده من غير أن يتغير عليه أو يحدث له علم ولكن التغير والاختلاف يحدث في المخلوقين ، الانتصار من ١٢٢ — ١٢٦ ، ويرى ابن الباري الراوندى أن المعلومات معلومات قبل كونها ، مقالات ج ١ ، ص ٢٢٠ ، ج ٢ ، ص ١٦٩ ، ويرى أهل السنة أنه لم يزل مسما لنفسه بأسمائه واصفا لها بصفاته قبل إيجاد خلقه ، الانصاف ص ٢٣ ، ويرى البغداديون والجبائي أنه لم يزل عالما بالاشياء قبل كونها والجسم قبل كونه ، المعلوم معلوم قبل كونه ، والمقدور مقدور قبل كونه ، مقالات ج ٢ ، ص ١٦٨ ، ص ١٧١ ، ص ٢٢١ — ٢٢٢ ، لم يزل موجودا يعلم الاشياء غير كائنة . وعند عباد بن سليمان وابن الراوندى والشحام وأنيب بن سهل والخراز وطائفة من البغداديين أن الله لم يزل عالما بالاشياء ولم يزل عالما بالاشياء ، مقالات ج ١ ، ص ٢١٨ — ٢٢٣ ، ج ٢ ، ص ١٧١ ، ويرى الجبائي أن الله لم يزل عالما قادرا على الاشياء قبل كونها بنفسه ، والاشياء خطأ أن يقال لها اشياء قبل كونها لان كونها هو هي ، وينكر أنها اشياء قبل انفسها ، ولكنها تعلم اشياء قبل كونها ، وتسمى اشياء قبل كونها الا الاجسام والافعال ، مقالات ج ٢ ، ص ١٨٣ — ١٨٤ ، ويرى عباد بن سليمان أن الاشياء اشياء قبل كونها ، مقالات ج ٢ ، ص ١٦٥ ، ويرى ابن الراوندى أن ولا شيء الا موجود ، والمأمور به والمنهى عنه يوصف به الشيء قبل كونه ، مقالات ج ٢ ، ص ١٦٩ ، المخلوق مخلوق قبل كونه ، مقالات ج ٢ ، ص ١٧١ ، وعند الجبائي أن الشيء سمة لكل معلوم فلما كانت الاشياء معلومات قبل كونها اشياء وما سمي به لوجود علة لا فيه يجوز أن يسمى به مع عدمه ، مقالات ج ٢ ، ص ١٨٣ — ١٨٤ .

(٨٧) يركز الباقلائي في « الانصاف » على قدم الكلام وفي « التمهيد » على اثبات الصفات ، الانصاف ص ٢٨ — ٤٣ ، التمهيد ص ٣٣ — ٣٤ ، ص ٤٨ — ٤٩ ، ص ١٥٥ — ١٦٠ ، ومع ذلك يذكر بعض المعترزة السمع والبصر . كان سميعا بصيرا في الازل ، البحر ص ٣١ ، الشرح ص ١٧٤ ، وعند قدرية البصرة أن الله لم يزل سميعا بصيرا بمعنى أنه كان حيا لا آفة به تمنعه من ادراك المسموع اذا وجد ، الاصول ص ٩٦ .

أخرى فيلزم التسلسل الى ما لا نهاية . لو كانت حادثة لوجب ان تتعق بمراد واحد فذلك مفة الارادة الحادثة ومرادات الله لا نهاية لها . واذا كانت الارادة الحادثة لا في محل فان ايجابها لله ليس بأولى من ايجابها لغيرها . كما أن حدوث صفة حادثة في ذات الله محال لانه يوجب التفسير (٨٨) .

وكما يقع التمييز في اثبات الصفات بين العلم والقدرة والكلام والارادة من ناحية وبين الحياة والسمع والبصر من ناحية أخرى ،

(٨٨) عند أهل السنة الارادة قديمة ، ويرفض حدوثها بحجتين مشهورتين في القدم والحدوث العام للصفات . فكل محدث في حاجة الى محدث ويلزم التسلسل الى ما لا نهاية ، وتقام الصفة بنفسها غير معقول : والذات في حاجة الى مخصص ، والقول بأنها لا في محل مفهوم سلبي : الطوالع ص ١٧٩ — ١٨١ ، ورفض الاشعري القول بحدوث الارادة لان ذلك هو قول الجهمية في العلم بانه عالم بعلم مخلوق ، الابانة ص ٤٤ ، الارادة صفة لذاته غير مخلوقة على خلاف المعتزلة ، الانصاف ص ٢٦ ، ذهب الاشاعرة الى انه مريد بارادة قديمة ، الشرح ص ٤٢ ، وذهبت الكلابية الى انه مريد بارادة أزلية . وعند ايام الحرمين ، لم يزل مريدا في أزله ، ورفض حجة المخصص ، النظامية ص ١٧ — ١٨ ، المسائل ص ٣٦٨ ، النسفية ص ٩٠ ، الشرح ص ١٥٥ — ١٥٦ ، النهاية ص ٢٤٣ — ٢٥٣ ، الاقتصاد ص ٥٥ — ٥٨ ، الارشاد ص ٩٤ — ٩٦ ، المحصل ص ١٣٣ ، لو كانت حادثة لاحتاجت الى ارادة أخرى ويلزم التسلسل الى ما لا نهاية . ويصنف الرازي المذاهب كالآتي : الله مريد اما لذاته (ضرار) أو لامر سلبي (النجار) . وأما لامر ثبوتي (النجار) وأما معللا بمعنى قديم (الاشاعرة) ، وأما بمعنى حادث قائم بذاته (الكرامية) أو موجودا لا في محل (الجبائية) أو قائما بذاته غير ذات الله ، المواقف ص ٢٩٠ — ٢٩٢ ، وعند الزيدية أن الله لم يزل مريدا ، لم يزل كارها للمعاصي ولان يعصى ، لم يزل راضيا ، لم يزل ساهطا ، مقالات ج ١ ، ص ١٣٨ ، وعند الإباضية أن الله لم يزل مريدا لما علم أن أن يكون ولما علم أنه لا يكون الا يكون . ولا تخالف المعتزلة في التوحيد الا في الارادة ، والمعتزلة الا بشرا ينكرون ذلك ، مقالات ج ١ ، ص ١٧٤ — ١٨٩ ، عند بشر بن المتمر أن الله لم يزل مريدا لذلك كفرته المعتزلة ، الفرق ص ٢٥٦ ، وقد قال الفلاسفة بقديم الذات وصفاتها وأفعالها ومن ثم بقديم الارادة والمرادات ، وبالتالي بقديم العالم ، وبالتالي يكونون اقرب هذه المرة الى الاشاعرة منهم الى المعتزلة ، الاقتصاد ص ٥٥ — ٥٩ ، النهاية ص ٢٤٨ — ٢٥٣ .

فإن تمييزاً آخر يقع بين صفات المعانى وصفات الانفعال بالنسبة للقدم .
 فإذا كانت صفات المعانى مثل الصفات السبع قديمة فإن صفات
 الانفعال نظراً لتأثيرها فى العالم واتصالها بالحوادث قد تكون حادثة
 أو مخلوقة وذلك مثل العزة والرحمة والامر ، وقد تكون قديمة طبقاً لدرجة
 الصفة بين المعنى والفعل خاصة إذا كانت الحجج الثقيلة بها هذا الاشتباه
 بين القدم والحدوث (٨٩) . ويكون السؤال أى من صفات الفعل
 تكون قديمة وأيهما تكون مخلوقة ؟ ما هو مقياس الحكم ؟ لماذا تكون العزة
 قديمة ويكون الامر مخلوقاً ؟ وكيف يمكن ضبط درجة الصفة بين المعنى
 والفعل ؟ وهل تكفى الحجة الثقيلة وحدها ، وهى ظنية ، فى أن تكون
 دليلاً على موضوع قطعى ؟ وهل يمكن احصاء صفات الانفعال مثل
 التخليق والترزيق والانععام والاحسان والرحمة والمغفرة والهداية ؟ وما
 الفرق بين صفات الانفعال والاسماء ؟ الاسماء المشتقة من الصفات
 قديمة وهى أسماء الانفعال مثل الرازق والخالق والمعز والمذل وهى
 على أربعة أنواع . ما يدل على ذاته وهو أزلى ، ما يدل على الذات مع زيادة
 سلب كالقديم والباقي والواحد والغنى وهو أيضاً أزلى، ما يدل على الوجود
 صفة زائدة من صفات المعنى كالحي والقادر والمتكلم والمريد والسميع
 والبصير والعالم وما يرجع الى هذه الصفات السبع كالأمر والنهى

(٨٩) لا يرى ابن حزم أحياناً غشاضة فى اعتبارها مخلوقة مثل العزة
 « سبحان ربك رب العزة عما يصفون » أو « فله العزة جميعاً » أو « لله
 المكر جميعاً » أو « قل لله الشفاعة جميعاً » . أما الرحمة فقد تكون مخلوقة
 طبقاً لقول الرسول « ان الله خلق مائة رحمة فقسم عباده فى رحمة
 واحدة فيها يتراحمون ورفع التسعة وتسعين ليوم القيامة يرحم بها
 عباده » . وقد يكون الامر مخلوقاً مثل « وكان امر الله مفعولاً » ، والمفعول
 مخلوق ، أو « والله غالب على أمره » ، والمفعول مخلوق ، أو « لا تدرى
 لعل الله يحدث بعد ذلك أمراً » ، وذلك ضد الاشاعة الذين يثبتون قدم
 كل شيء الفصل ج ٢ ، ص ١٥٠ — ١٥١ . وأحياناً أخرى يثبت ابن حزم
 قدم الصفات دون استعمال اللفظ ودون تفرقة بين صفات الذات
 وصفات الفعل . ففى مسائل السخط والرضا والعدل والصدق
 والملك والخلق والجود والإرادة والسخاء والكرم لم يزل عالماً بأنه
 سيسخط على الكفار وسيرضى على المؤمنين . فقدم هذه الصفات راجع
 الى قدم العلم بالانفعال ، الفصل ج ٢ ، ص ١٥٥ .

والخبير ونظائره فهو أيضا أزلى ، وبما يدل على الوجود وإضافة الى فعل كالجواد والرزاق والخالق والمعز والمذل وأمثاله وهو مختلف عليها بين القدم والحدوث لانها لا تكون قبل الخلق . والعجيب أنه لم يقل احد مع قدم الصفات ببقاء الصفات . فقد يكون معنى قدم الصفات بقاءها في المستقبل وليس فقط قدمها في الماضي ، وأن القدم يتضمن البقاء ضرورة (٩٠) .

أما حكم الحدوث أو الخلق فانه يعتمد على عديد من الحجج العقلية والعقلية . والحجج العقلية في حقيقة الامر بالاضافة الى أنها ظنية متشابهة تنقلب الى الضد ولها حجج عقلية مضادة الا أنها نظرا لارتباطها بموضوع الحرية الانسانية وهي يقين فان صحة السمع تقاس على صحة العقل ، ويرد ظن النقل الى يقين العقل (٩١) . ومع ذلك فهناك أدلة عقلية عديدة تثبت حدوث الصفات وخلقها ، وتجعل الذات متفردة بالوعى الخالص الذي لا شبهة فيه ولا شائبة . وتفيد هذه الحجج على أن علم الله ، وهى الصفة النموذجية في اثبات الحكم

(٩٠) حكى الكعبى عن أبى الهذيل أنه قال ان الله لم يزل سميعا بصيرا بمعنى سيسمع وسيبصر وكذلك لم يزل غفورا رحيا محسنا خالقا رازقا ميثيا معاقبا مواليا معاديا آمرا ناهيا بمعنى أن ذلك سيكون المثل ج ١ ، ص ٧٩ ، وقال ابن الهيصم ، البارى فى الازل بما سيكون على الوجه الذى سيكون وشاء لتنفيذ علمه فى معلوماته ، فلا ينقلب علمه جهلا ، ويريد لما يخلق فى الوقت الذى يخلق بارادة حادثة وقائل لكل ما يحدث بقوله « كن » حتى يحدث وهو الفرق بين الاحداث والمحدث ، والخلق والمخلوق ، المثل ج ٢ ، ص ٢٠ — ٢١ .

(٩١) وفى ذلك يقول القاضى عبد الجبار « أن الاستدلال بالسمع على هذه المسألة لا يمكن لان صحة السمع تنبنى على هذه المسألة ، كل مسألة تنبنى صحة السمع عليها فالاستدلال عليها يجرى مجرى الشئ مع نفسه وذلك مما لا يجوز . . ان صحة السمع موقوفة على هذه المسألة لاننا ما لم نعلم القديم عدلا حكيما لا يمكننا معرفة السمع ، وما لم نعلم أنه عالم بقبح القبائح واستغنائها عنها لم نعلم عدله ، وما لم نعلم كونه عالما لذاته لم نعلم علمه بقبح القبائح ، فقد ترتب السمع على هذه المسألة فلا يصح الاستدلال بالسمع عليها » الشرح ص ١٩٣ — ١٩٥ .

أو نفيه ، علم تجريبي بعدى ، يتحقق في العالم ، ويتغير طبقا لقدرات الإنسان ، ويقاس عليها ، وهو ما اتضح في « الناسخ والمنسوخ » في أصول الفقه (٩٢) . وقد تحول ذلك الى حجة عقلية لاثبات حدوث العلم . فمادام يتعلق بالمعلومات والمعلومات حادث فالعلم حادث . وقد يكون الدافع على ذلك الحرص على التنزيه ، تنزيه الذات من تشبيه الصفات . فإذا كان التنزيه حالة شعورية خالصة لا تعبر عن أى مضمون ثابت في الشعور أو موضوع في العالم الخارجى فان كل علم بهذا العالم الخارجى يكون علما بعديا لا قبليا ، ومن ثم يكون علم الشعور بها علما بعديا كذلك . وبالمثل يمكن القول بأنه كان هناك شعور عام وهو صورة مطلقة للشعور الفردى ، كان ولاشئ معه ، فيما حدث الخلق علم به وأظهر قدرته فيه ، وبالتالي تكون الصفة أى اسم الفعل تابعة للأشياء لا سابقة عليها . ولما كانت الأشياء مخلوقة فالصفات تابعة للأشياء المخلوقة وتكون مخلوقة مثلها أى حادثة . العلم لا يكون الا علما بشئ ، والقدرة لا تكون الا قدرة بشئ ، ولا بد من وجود الأشياء قبل وجود العلم والقدرة ومن ثم كان العلم والقدرة حادثين بعد وجود الأشياء . اذ كيف يكون العلم قديما والمعلوم حادثا ؟ العلم لا يكون قبليا بل هو علم بعدى خالص . الله عالم بأن العالم قد وجد قبل هذا وهو فى الازل ان عالما به كان جهلا وان لم يكن عالما كان جهلا وان لم يكن عالما وكان الآن عالما فعلمه حادث (٩٣) . ولكن يصعب الجمع بين العلم

(٩٢) وذلك مثل « لا اله الا هو » ، « ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين ونبلو أخباركم » ، « لننظر كيف تعلمون » ، « الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفا » ، الشرح ص ٢٨١ — ٢٨٤ ، الفصل ج ٢ ، ص ١١٩ — ١٢٤ ، الانتصار ص ١١٥ — ١١٩ ، لذلك نفت المعتزلة الصفات الازلية وقالت ليس له علم ولا قدرة ولا حياة ولا سميع ولا بصر ، ولم يكن له فى الازل اسم ولا صفة ، الفرق ص ١١٤ ، قالت بحدوث الصفات ، الفرق ص ٣٣٤ ، ونفى الحسين بن محمد ، لنجاش العلم والقدرة والحياة وسائر الصفات الازلية ص ٢٠٨ .

(٩٣) هذه حجة جهنم بن صفوان . يجوز أن يكون الله عالما بالأشياء كلها قبل وجودها ولكن بعلم محدث بها ، مقالات ج ١ ، ص ٢٦٩ ويظهر الاضطراب فى مقالة جهنم فى اثبات علم الله بالأشياء قبل كونها بعلم

السابق على كون الاشياء والعلم الحادث بعدها ، أو اثبات العلم الحادث مع نفى المهل مما يدل على بهت الشعور من علم استنباطى استقرائى ، قبلى بعمدى ، وهو علم الوحي أو مبغى الانسان . انها تكمن أهمية العلم الحادث في كشفه عن طبيعة العلم البعدي التجريبي ، وتقدمه وتجده باستمرار دون ما وقوف أو ثبات مما يوقع في القطعية والتحجر . فتجدد العلم هو أحد معاني تقدم العلم . كان الدافع على القول بخلق الصفات هو تصور العلم على أنه مكتسب تال في وجوده على الموضوع ، وهو العلم الاستقرائى الذى يبدأ من الاشياء الى العقل ، ومن الخارج الى الداخل ، ومن العالم الى الذهن من خلال الحس ، وهو الجدل الصاعد في المعرفة . والعلم بالاتصال أكثر دراية من العلم بالانفصال . التماس وسيلة العلم أكثر من التجريد ، ويصبح النور حينئذ لغة العلم ووسيلته فيعلم المعبود ما تحت الثرى بالشعاع

محدث بها . علم الله محدث أحدثه به فعلم به وهو غير الله ، والقرآن مخلوق غير الله ، مقالات ج ١ ، ص ٢٦٩ ، ص ٣١٢ ، ج ٢ ، ص ١٦٤ ، الانتصار ص ١٢٦ ، أثبت جهنم علوم حادثة للبشرى لا في محل ، لا يجوز أن يعلم الشيء قبل خلقه ، الملل ج ١ ، ص ١٢٨ ، ص ١٣٠ ، علوم الرب حادثة . واذ تتجدد المعلومات يحدث البشري علوما متجددة بها يعلم المعلومات الحادثة ثم تتعاقب العلوم حسب تعاقب المعلومات في وقوعها متقدمة عليها . ومعظم ردود الاشاعة صورية منطقية وليست مصلحة انسانية اجتماعية ، الارشاد ص ٩٦ — ٩٩ ، النهاية ص ٢١٥ — ٢٢١ ، وتوصف مواقف جهنم بأنها خيالات وتبويهاً أى أنها ردود خطابية انفعالية ، الفاية ص ٨٠ — ٨٤ ، وكذلك ردود الاشعري عليه . وينشارك المعتزلة وجهنم هشام بن عمر الفوطى أحد شيوخ المعتزلة في قوله : ان الله لا يعلم الاشياء قبل كونها أى ان الله غير عالم ثم علم (رواية ابن الراوندى وتصحيح الفياض لها) . الانتصار ص ٩٠ ، الملل ج ١ ، ص ٤٣ ، الفضل ج ٢ ، ص ١١٨ ، ويشاركهم أيضاً بعض الرافضة مثل هشام بن الحكم ومحمد بن عبد الله بن سبرة . فعند بعض الروافض لم يكن الله يعلم نفسه حتى خلق العلم ، مقالات ج ٢ ، ص ١٦١ ، وعند البعض الآخر أن الله يعلم بمعنى يفعل وأنه لم يكن يعلم نفسه حتى فعل العلم . الله لم يزل لا عالماً ولا قادراً ولا سميعاً ولا بصيراً ، لا يعلم ما يكون قبل أن يكون ، مقالات ج ١ ، ص ٢٦٦ — ٢٦٨ ، الفرق ص ٣٣٥ .

المتصل منه الذاهب الى الارض كما يحدث أحيانا في أفلام الابطال وفي التعبير عن معرفة الجن والشياطين . يعلم المعبود بالاتصال بالاشياء بالشعاع النافذ . والشعاع كالنور مماس وغير مماس ، ابتعادا عن التجسيم الفائق (٩٤) . وقد يتحول حدوث الصفات وخلقها في التجسيم الى حدوث الذات وخلقها أو قد يكون حدوث الصفات نتيجة طبيعية لحدوث الذات . أما القول بأن الله هو الذى خلق الصفات لنفسه بعد خلق الكائنات فيمكن وضعه على حساب التشخيص (٩٥) .

(٩٤) عند هشام بن الحكم يعلم الله ما تحت الثرى بالشعاع المتصل منه الذاهب في عمق الارض ولولا ملاسته لما وراء ما هناك لما درى ما هناك . وقال ان بعضه يشوب وهو شعاعه وأن الشوب محال على بعضه ، مقالات ج ١ ، ص ١٠٣ ، الفرق ص ٦٦ — ٦٧ ، ص ٢٢٧ ، وقال آخرون ان الله يعلم الاشياء على الماسة وقد يعلم ما لا يماسه ، مقالات ج ١ ، ص ١٦٨ ، وعند هشام بن الحكم أنه تعالى عالم بعلم محدث ، الشرح ص ١٨٣ ، مقالات ج ١ ، ص ١٠٤ ، ص ٢٦٨ ، ج ٢ ، ص ١٦٢ ، الله يعلم بعد أن لم يكن عالما ، مقالات ج ٢ ، ص ٢٦٣ — ٢٦٤ ، الفرق ص ٦٧ .

(٩٥) يرى زرارعة بن أعين الرافضى أن الله لم يزل غير سميع ولا عليم ولا بصير حتى خلق ذلك لنفسه ، الفرق ص ٣٣٥ ، وقال ان لله في كل مقدور قدرة حادثة لم يكن حدوثها قادرا على مقدورها ، الاصول ص ٩٣ ، وأن حياته حادثة ، وأنه لم يكن حيا حتى أحدث لنفسه حياة ، الاصول ص ١٠٥ ، وأنه لا يسمع الشيء حتى يخلق لنفسه سمعا له ، الاصول ص ٩٦ ، وأن علمه حادث وأنه لا يعلم الاشياء قبل حدوثها ، الاصول ص ٩٩ ، الفرق ص ٢٣ ، وزاد على هشام بن الحكم في حدوث علم الله حدوث قدرته وحياته وسائر صفاته وأنه لم يكن قبل خلق هذه الصفات عالما ولا قادرا ولا حيا ولا سميعا ولا بصيرا ولا مريدا ولا متكلم ، الملل ج ٢ ، ص ١٣٦ . أنكرت المعتزلة والجهمية والرافضة والكرامية والمجسمة والقراطة القول بأن الله لم يزل عالما بالاشياء قبل كونها . علم الله محدث وأنه كان غير عالم فعلم . علمه حادث لا يوصف بأنه شيء أو حى أو عالم أو مريد لا يوصف بوصف يجوز اطلاقه على غيره كشيء موجود ، حى ، عالم ، مريد . الانتصار ص ١٢٦ ، أنكرت الروافض أن يكون البارى لم يزل عالما قادرا . الصفات محدثة والعالم محدث ، مقالات ج ١ ، ص ٢١٨ ، ج ٢ ، ص ١٦٠ ، الله لا يعلم ما يكون قبل أن يكون . كان غير عالم ثم علم ، الانتصار ص ٨ ، قالت الروافض بحدوث العلم (رواية عن الجاحظ) ، الانتصار ص ١٠٣ .

ويثبت حدوث القدرة والحياة بالتبعية مع العلم كما يثبت حدوث السمع والبصر أيضا بالتبعية مع العلم . ولكن يثبت حدوث الكلام والارادة ، كل على حدة خاصة الارادة ، نظرا لان الكلام سيأتى موضوعه فى خلق القرآن . ومع ذلك يثبت حدوث الكلام نظرا لان به اخبارا عما مضى (٩٦) . ويتحدث عن أشياء وأشخاص لم تخلق بعد . وبه أمر ونهى من غير مأمور ومنهى حتى صار أمرا ناهيا بعد ان لم يكن . للكلام اذن حادث حتى يمكن الحفاظ على الذات من أن تكون محلا للحوادث ومشجبا تعلق عليه جميع العواطف والانفعالات الانسانية . الكلام اذن هو كلامنا المسموع المقروء المدون المحفوظ ولا شأن له بذات الله 'ا أنه من عنده ، مرسل الينا منه . وهنا يبدو أن الدافع على القول بخلق الصفات هو حماية الذات من كل تشبيه ، حرصا على التنزيه ، أى رفض كل شبهة تشابه بين صفات التنزيه وصفات التشبيه . ولما كانت الصفات واحدة ، وضعت على حساب التشبيه وأصبحت حادثة ثم نفيت حرصا على التنزيه (٩٧) . وقد يتعدى حدوث الصفات الى حدوث الذات ، فيصبح الله محلا للحوادث ليس فقط فى صفاته بل فى ذاته .

أما الدافع على إثبات خلق الارادة فهو الدفاع عن الحرية الانسانية.

(٩٦) مثلا « انا أرسلنا نوحا الى قومه » ولم يكن قد خلق نوحا بعد . أو « اخلع نعليك » ولم يكن قد خلق موسى من بعد ، وقد نفت المعتزلة جميع الصفات الازلية وقالت بأن كلام الله حادث ، الاصول ص ٩٠ ، وأنكر معاوية بن عباد صفات الله الازلية كسائر المعتزلة . ليس الكلام صفة أزلية أو فعلة لأنه لم يفعل شيئا من الاعراض . القرآن فعل الجسم الذى حل الكلام فيه وليس فعلا لله أو صفة ، الفرق ص ١٥٢ .

(٩٧) هذا هو موقف المشبهة بوجه عام والقول بقيام الحوادث بذات الباري ، فالاولى حدوث الصفات خاصة القدرة والارادة ، الملل ج ٢ ، ص ١٤ — ١٧ ، مقالات ج ٢ ، ص ١٦٢ ، عند الكرامية حدث بارادة حادثة حدثت فى ذاته فهو محل للحوادث ، الاقتصاد ص ٥٥ — ٥٧ ، ص ٧٤ — ٧٥ ، ويضع أهل السنة المعتزلة مع المشبهة . فالقول بحدوث الصفات يجعل الله محلا للحوادث ، الفرق ص ٢٢٩ ، لذلك يجعل الغزالي ذلك داخلا فى أوصاف الذات ردا على من قال بحدوث العلم والارادة فى بيان استحالة كونه سبحانه محلا للحوادث ، الاقتصاد ص ٤٣ — ٤٤ .

فلو كانت ارادة الله قديمة لتعلقت بجميع المرادات قبل خلقها وبالتالي ينتفى خلق الانسان لافعاله ولاختياره الحر . لو كانت الارادة قديمة لكان المراد معها فكيف يتأخر المراد عن الارادة ؟ لابد من حدوث ارادة في غير محل أو حدوثها في ذاته وكلاهما محال . أما فعل « كن » فانه مجرد صوت حادث لا يعبر عن أى ارادة قديمة . خطورة اثبات قدم الارادة أو القدرة هو اصطدامها بخلق الافعال وحرية الارادة . حتى لو قيل بقديم العلم والكلام فانه لا يمكن القول بالحدوث القدرة والارادة نظرا لتعلقهما بالفعل الانسان . لو كانت الارادة قديمة لتعلقت بالمرادات على العموم دون الاختصاص ولادى ذلك الى اجتماع الضدين والى هدم حرية الافعال والاختيار الانسانى الحر لان الارادة الالهية تظل قديمة اقوى من ارادة الانسان الحادثة الكسبية . كما أن الارادة القديمة هى المسيطرة على الارادة الحادثة وبالتالي تسيطر الالهية على فعل الانسان وكسبه (٩٨) . لو كانت الارادة ازلية لكان الخير والشر مرادين فيكون

(٩٨) قالت المعتزلة بالارادة الحادثة ونفى الارادة القديمة . وعند أهل السنة أن هذا تشبيه لارادة الله بارادة الخالق انه يريد مراده بارادة حادثة من جنس ارادتنا . تحدث ارادته لا في محل وارادتنا في محل ، الفرق ص ٢٢٨ - ٢٢٩ ، لذلك كفرت المعتزلة بشرا الذى قال بقدمها . قالت المعتزلة بارادة حادثة ، والبارى يريد لافعاله قاصد الى خلقها . ما كان منها خيرا وما كان منها شرا لئلا يكون ، وما لم يكن خيرا ولا شرا ولا واجبا ولا محظورا وهى المباحات فالرب لا يريد لها ولا يكرهها . ويجوز تقديم ارادته وكرهه على افعال العباد بأوقات ولزمان . قال القدماء منهم الارادة الحادثة توجب المراد وخصصوا الإيجاب بالقصد الى انشاء الفعل لنفسه . أما العزم في حقنا وارادة فعل الغير فانها لا توجب ولم يريدوا بالايجاب ايجاب العلة والمعلول ولا ايجاب التولد . والارادة لا تولد فان القدرة توجب المقدور بواسطة السبب . فلو كانت الارادة بالسبب استند المراد الى سببين ولزم حصول قاضين ، النهاية ص ٢٤٨ - ٢٥٠ . وشاركت الكرامية المعتزلة في القول بحدوث الارادة ولكنها قالت انها حدثت في ذاته فهى محل للحوادث مع أن الفعلية من حدوث الصفات تنزيه الذات عن الحدوث ، الاقتصاد ص ٥٥ - ٥٧ ، ص ٧٤ - ٧٥ وشارك الفلاسفة المعتزلة والكرامية في القول بازادة حادثة قائمة بذاتها استعدادا للفيض ، عند الكرامية ارادة الله حادثة في ذاته ، الاصول ص ١٠٣ ، يريد بارادة حادثة في ذاته ، الغاية

المريد موصوفا بالخيرية والشرية والعدل والنظم وذلك قبيح في حق القديم وذلك لان مريد الخير ومريد الشر . ان اقمى ما يمكن عمله هو تصور الارادة لا في محل . وجعلها صفة فعل اذا كانت القدرة صفة ذات (٩٩) . وقد تجمع الصفات الثلاث ، العلم والقدرة والارادة في حجة

=
ص ٥٢ ، يقدر بقدرته الحوادث الحادثة وهي ملاقاته للعرش . وأقواله وارادته للمسموعات والمرئيات حلول تلك الحوادث المقدرة لله في ذاته ، الأصول ص ٩٣ — ٩٤ ، حدوث القول والارادة والادراك ، الفرق ص ٧ ، وهي تشبه ارادة الله بارادة عباده وانها من جنس ارادتنا وانها حادثة كما تحدث ارادتنا فينا ، لذلك فهو محل للحوادث ، الفرق ص ٢٢٩ ، وتشترك بعض المجسمة في نفى الصفات . فالبارى قبل أن يخلق الخلق لم يكن عالما ولا قادرا ولا سميعا ولا بصيرا ولا مريدا ثم أراد وارادته حركته . اذا أراد كون الشيء تحرك فكان الشيء لان معنى أراد تحرك ، وليست الحركة غيره ، مقالات ج ١ ، ص ٢٦٢ — ٢٦٣ ، والعجيب أن بعض المرجئة مثل أبو شمر ينفي الصفات الازلية . فنقد نفى العلم والقدرة والرؤية خوفا من الوقوع في التشبيه . كما يرفض ابن حزم قدم الارادة أو انها من صفات الذات حرصا على الحرية الانسانية . ويرجع القول بقدم الارادة الى عدة أخطاء . منها أن الله لم ينص على أن له ارادة أو أنه مريد ، ولا يجوز الاشتقاق في الاسماء والصفات . ولو كانت الارادة لم تزل لكان المراد لم يزل بدليل « انها أمره اذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون » ، « يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر » ، فالارادة لا تعنى القدم . وكيف تكون الارادة قديمة ، وهي خالقة ، والخلق مرادها وهو حادث ؟ الفصل ج ٢ ، ص ١٥٥ — ١٥٧ .

(٩٩) وعند معتزلة البصرة ، الله مريد بارادة حادثة لا في محل .- النهاية ص ٢٤٤ — ٢٤٥ ، الأصول ص ٩٠ ، ص ١٠٣ ، المعالم ص ٥٠ — ٥١ ، وعند عامة المعتزلة ، المعالم حادث في الوقت الذي جحد فيه لا قبله ولا بعده لارادة حادثة لا في محل فاقترض حدوث العالم ، الاقتصاد ص ٥٥ — ٥٧ ، وعندهم أن المعاصي والشرور حادثة بغير ارادته بل هو كاره لها ، الاقتصاد ص ٥٨ ، الارشاد ص ٧١ ، الفاية ص ٥٢ ، الشرح ص ٤٤ . عند المعتزلة البصرة ، البارى مريد بارادة حادثة لا في محل ، ولا يتعلق ارادة واحدة بمرادين ، الارشاد ص ٦٤ ، ص ٦٨ — ٧١ . وعند عموم المعتزلة الارادة قائمة بذاتها لا في محل ، الارادة لا محل لها ، القلب ليس محلا للارادة ، فالقلب جسم ولا ارادة تحل في جسم ، الشرح =

واحدة . فالعلم يتعلق بالواجب والممكن والمستحيل ، والقدرة لا تتعلق
 الا بالممكن ، والارادة لا تتعلق الا بالمتجدد من الممكنات . فالعلم هو الاعم
 والقدرة اقل عموما ، والارادة خاصة . ولا تتعلق القدرة فقط بحدوث
 العالم بل بالقدرة على الشرور والمعاصي والكفر أى أنها مرتبطة
 بالحسن والقبح وبحرية أفعال الشعور الداخلية والخارجية . ويمكن
 تعميم حدوث الصفات حتى على صفات الافعال . ويكفى نفى قدم
 الصفات حتى يثبت حدوثها ويكون الحدث حينئذ أقرب الى الصيرورة منه
 الى الخلق فى اللحظة (١٠٠) . ولكن الحجة الحاسمة فى نفى قدم الصفات

ص ٤٣٤ — ٤٣٥ ، وأثبت أبو الهذيل ارادات لا محل لها يكون البارى
 مريدا بها وهو اول من أحدث ذلك وتابعه فيها المتأخرون وقال بها أيضا
 بصرية المعتزلة ، الاصول ص ١٠٣ وكذلك الجبائية والبهشية ، الملل
 ج ٢ ، ص ١١٤ ، الملل ج ١ ، ص ٧٥ ، ص ١١٥ — ١١٦ ، فالارادة اما أن
 تكون حالة فى ذات القديم أو فى غيره أو لا فى محل ، لا يجوز أن تكون
 فى ذاته والا كان محلا للحوادث ، ولا يجوز فى غيره حيا أو جهادا فلم يبق
 الا أن تكون لا فى محل ، الشرح ص ٤١٧ — ٤٥٢ . وعند المعتزلة أيضا
 يريد من صفات الفعل الا بشر بن المعتز فزعم أن الله لم يزل مريدا
 لطاعته دون معصية . وعند عباد لا يجوز أن يقال لم يزل مريدا أو لم
 يزل غير مريد لان مريد من صفات الفعل ، مقالات ج ٢ ، ص ١٧٦ ،
 وعند بشر المريسي ، الارادة ضربان ، صفة ذات وهى الارادة على كل
 شيء ، وصفة فعل وهى الامر بالطاعة ، مقالات ج ٢ ، ص ٧٨ ، وحكى
 الكعبى عن بشر أن ارادة الله فعل من أفعاله وهى على وجهين ، صفة
 ذات وصفة فعل ، الاولى قديمة والثانية حادثة ، الملل ج ١ ، ص ٩٧ ،
 وقد فرق بعض المعتزلة بين السميع والسامع ، الاولى قديمة والثانية
 حادثة .

(١٠٠) عند الجبائى أن الله لم يزل غير خالق ولا رازق وكذلك لم يزل
 غير صادق ولا كاذب . بعض الصفات يقع فيها الإيهام ، مقالات
 ج ٢ ، ص ١٧٣ ، كان سميعا فى الازل ولم يكن سامعا الا عند وجود
 المسوع . لم يزل سميعا بمعنى أنه كان حيا لا آفة به تمنعه من ادراك
 المسوع اذا وجد لم يكن فى الازل سامعا ثم أصبح سامعا ، لم يكن
 بصيرا أو مبصرا وإنما صار سامعا ومبصرا بعد وجود المسوع والمرئى ،
 الاصول ص ٩٦ — ٩٧ ، وعند معتزلة بغداد والبصرة ان الله لم يزل غير
 خالق ولا رازق ، مقالات ج ١ ، ص ٢٤٢ — ٢٤٣ . وقال صنف من

كلها بلا استثناء هو استحالة وجود قديمين أو أكثر ، ذات قديم وصفات قديمة . فالقول بقديم الصفات يستتبع القول بقديم الكائنات ، وهذا مستحيل لان الكائنات مخلوقة (١٠١) . يستحيل الاشتراك بين الذات والصفات في القدم ، فالذات تنفرد بالقدم في حين تقع المماثلة بالصفة ، والاشتراك في صفة يوجب الاشتراك في سائر الصفات . يستحيل القول بقديم الصفات لان اثبات القدم ثم قدم العلم اثبات لالهيته وهو وقوع صريح في الشرك (١٠٢) . ان القول بحدوث الصفات ناتج عن الحرص على الوجدانية والخوف من القول بتعدد القدماء كما تقول الفلاسفة في النفس والعقل والزمان والمكان والروح (١٠٣) . فلو قدر قديمين لامتناع نظرا لدلالة التمانع . فاثبات حدوث الصفات يرجع الى دليل التمانع القائم على استحالة مقدور واحد لقدرتين متساويتين أو مختلفتين ، وهى دلالة مبنية على ان القديم قديم بنفسه ، وان الاشتراك في صفة يوجب

الجهمية انه لا يقع عليه صفة ولا معرفة ولا توهم ولا يد ولا سمع ولا بصر ولا كلام و متكلم . تقول ان الله قوى ولا شديد ولا حى ولا ميت ولا يقضب ولا يرضى ولا يحب ولا يعجب ولا يرحم ولا يفرح ولا يسمع ولا يبصر ، ولا يقبض ولا يبسط ولا يضع ولا يرفع ، التنبيه ص ٩٦ — ٩٨ .

(١٠١) عند أبى الهذيل وعبيد بن سليمان لا يمكن القول بان الله لم يزل سميعا بصيرا أو سامعا مبصرا لان ذلك يقتضى وجود المسموع والمبصر وهذا وقوع في الشرك وقول بقديم العالم ، مقالات ج ٢ ، ص ١٥٨ .

(١٠٢) يحاول الباقلانى تفنيد هذا الاعتراض في « التمهيد » ص ١٥٢ —

١٦٠ .

(١٠٣) الغاية ص ٧٧ — ٨٠ ، الشرح ص ٢٧٨ — ٢٨٤ ، عند اسحق بن عياش من حق كل قادرين أن يكون مقدورهما متغايرين . وعند القاضى نعلم صحة التمانع بين كل قادرين وان لم نعلم تغاير مقدورهما . المقدور الواحد بين القادرين محال . تنفى المعتزلة الصفات القديمة لانها لو شاركتها في القدم لشاركتها في الالهية ، المال ج ١ ، ص ٦٦ ، وواضح أن دليل التمانع قد انتقل هنا من اثبات الوجدانية كوصف سادس للذات الى دليل لنفى قدم الصفات ، أنظر الفصل الخامس ، الوعى الخالص ، ثامنا الوجدانية ، ٣ — دليل التمانع .

التبائل ، وأن من حق كل قادرين وقوع التمانع بينهما ، وأن من حق القادر على شيء أن يحصل إذا توفرت الدواعى ، وأن من لم يحصل مراده يكون ممنوعا ويكون متناهى المقدور ، وأن متناهى المقدور يكون قادرا بقدره ، وأن القادر بقدره لا بد أن يكون جسما ، وأن خالق العالم لا يجوز أن يكون جسما !

والحقيقة أن القدم والحدوث نزوعان للذات وقصدان لها . قد يكون الدافع على القول بقدم الصفات أن القدم طبقا للشعور الانسانى أكبر قيمة من الحدوث ، فالقديم أكثر كمالا وشرفا من الحادث ، والسابق أعظم رتبة من اللاحق ، والاول اسبق درجة من الثانى . وفى التجارب الانسانية هناك الخمر المتيق ، والجبن القديم ، والحب السابق على رؤية الحبيب ، والعهد القديم . فالقول بقدم الصفات ليس حكما عقليا على موضوع فى الخارج بل يعبر عن عاطفة انسانية خالصة قائمة على التنزيه . والتنزيه أساسا يعنى وضع الشعور على مستوى الشرف واصدار احكام بالنسبة الى سلم القيم . أما الحدوث أو الخلق فانه يعبر أيضا عن مطلب انسانى . فالجديد أفضل من القديم ، والحاضر أكثر حضورا من الماضى ، والخلق أفضل من التبعية ، والابداع أفضل من التقليد . اذا كان القديم قصدا نحو الله فان الجديد قصدا نحو الانسان . والشعور توتر بين القصدتين . أثرت السلطة القديم وآثرت المعارضة الجديد ، فالقديم خير دعامة لتثبيت السلطة القائمة لامتداده فى الزمان وجذوره فى التاريخ والجديد خير وسيلة لاثبات المعارضة بدلا من الرتبة والخمول والتسليم للأمر الواقع (١٠٤) .

٦ — هل الصفة تحول وصيرورة ؟ : لا ريب أن التعارض فى احكام الصفات كلها افعال وردود افعال ثم حلول متوسطة تجمع بين الطرفين المتناقضين . فهى مواقف تاريخية أكثر منها تعبرا عن موضوعات مستقلة على الأقل من حيث التحقق فى التاريخ وليس من حيث البنية التى تظهر

(١٠٤) أنظر الفصل الخامس ، الوعى الحالى ، رابعا القديم . ٢ — معنى القديم .

ايضا من خلال التاريخ كما يظهر التاريخ من خلالها . بمثل الحسنة ،
الفلاسفة طرفا في مقابل أهل السفة والإشاعرة ، الصفات عين الذات ،
في مقابل الصفات زائدة على الذات ، نفى الصفات في مقابل اثباتها .
وخلق الصفات في مقابل منعها . أما الحل الوسط فإنه في الغالب
يكون اقرب الى الطرف الاول أو الثانى ، كل طرف يشد الحل الاوسط
تجاهه تأييدا له دون اقتراب من الطرف الآخر (١٠٥) .

وهناك عدة حلول متوسطة تحاول الجمع بين نفى الصفات
واثباتها ، بين خلقها وقدمها لان الاختيار الحاسم لاحد الطرفين ليس بأفضل
من اختيار الحل الآخر . وتتراوح الحلول الوسط بين الجمع بين الطرفين
وتقديم نوعين من الصفات وبين الغاء المشكلة بتاتا والتوقف عن
الحكم . وهى ليست كلها على مستوى واحد من الاهمية ولكنها
تكشف عن أن الصفة قد تكون اقرب الى التحول والضرورة منها الى
الثبات . وقد تتشابه الحلول المتوسطة وتتداخل حتى توجد الفرق
في أكثر من حل واحد . ولكن يجمعها جميعا الرغبة في تجاوز المفارقة
التقليدية الى نوع من الضرورة والخلق والجدل المتبادل يظهر فيه البعد
الانسانى والبعد الالهى متداخلين متفاعلين بدلا من القسمة العقلية والجدل
المنطقى .

(١) صفة الذات وصفة الفعل . ترمى هذه التفرقة الى الجمع بين

تقدم الصفات وحدثها . صفة الذات تصف الذات وصفة الفعل تصف

(١٠٥) يقول الغزالي في ذلك « الاحتمالات فيه ثلاثة ، طرفان وواسطة ،
والاقتصاد اقرب الى السداد . أما الطرفان فأحدهما التفریط وهى
الاقتصار على ذات واحدة تؤدى جميع هذه المعانى وتنوب عنها كما
تالت الفلاسفة . أما الثانى طرف الامراط وهو اثبات صفة لا نهاية
لأحاديها من العلوم والكلام والقدرة وذلك بحسب عدد متعلقات هذه
الصفات . وهذا سر فلا يصل اليه الا بعض المعتزلة وبعض الكرامية .
والرأى الثالث هو القصد والوسط وهو أن يقال المختلفات لاختلافها
درجات في التقارب والتباعد قرب شيئين مختلفين بذاتيهما . . ورب شيئين
يدخلان تحت حد وحقيقة واحدة ولا يختلف لذاتيهما ، وإنما يكون الاختلاف
فيهما من جهة تغاير النطق . . كل اختلاف راجع الى تباين الذات
بأنفسهما . الاقتصاد ص ٧١ — ٧٢ .

الفعل . الاولى تصف البارى فى ذاته والثانية تصفه فى افعاله (١٠٦) .
ولما كان للذات الاولوية على الفعل فان لصفة الذات الاولوية على صفة
الفعل لان صلة الذات بذاتها سابقة على صلة الذات بأفعالها . الاولى
تدل على تداخل الذات والثانية تدل على تخرجها . الاولى تشير الى الشئ
لذاته والثانية تشير الى الشئ لغيره . الاولى صفات ذاتية موجودة
قبل وجود موضوعاتها ، والثانية فعلية توجد بوجود موضوعاتها .
فالبارى سميع بصير فى ذاته حتى لو لم يوجد ما يسمع وما يبصر .
مقياس التقسيم هنا هو التفرقة بين الذات والموضوع . وتمتد هذه
التفرقة الى الاسماء فتصبح أيضا أسماء ذات وأسماء فعل لما كانت
معظم صفات الافعال . أسماء (١٠٧) . وبالرغم من أثبات التفرقة بين

(١٠٦) عند أكثر المعتزلة والخوارج وكثير من المرجئة والزيدية وعند
عبد الله بن كلاب وأصحابه أن الله لم يزل سميعا بصيرا أو سامعا بصرا
لان السمع والبصر صفات ذات وليست صفات فعل تقتضى وجود الموضوع .
فهو سميع بصير بنفسه لا يسمع ولا يبصر ، مقالات ج ٢ ، ص ١٥٨ ،
ويجمع البعض الآخر بين صفات الذات وصفات الفعل ويكون الله سميعا
ومعه علم بمسموع ، مقالات ج ١ ، ص ٢٣٢ — ٢٣٤ ، وهى فى حقيقة
الامر تفرقة الجبائى ، مقالات ج ٢ ، ص ١٨٥ ، اذ يفرق بين السميع
والسامع والبصير والمبصر فيقول : كان فى الازل سميعا بصيرا ولم يكن
فى الازل سامعا ولا مبصرا ، الفرق ص ٣٣٥ ، وعند بعض السراوفض
(السكاكية) العلم صفة ذات ، فالله عالم فى نفسه ولكن لا يوصف بأنه
عالم حتى يكون الشئ ، مقالات ج ٢ ، ص ١٦١ ، ج ١ ، ص ٢٦٦ —
٢٦٨ ، ويشارك أهل السنة أحيانا فى هذه القسمة فيجعلون صفات
الذات لم تزل ولا يزال الله موصوفا بها ، وصفات افعاله سبقها
وكان موجودا فى الازل قبلها ، الانصاف ص ٢٦ ، اعلم أن أسماء الصفات
على وجهين : صفات الذات وصفات الفعل . أما صفات الذات كالحياة
والقدرة والسمع والبصر والعلم والكلام والمشئة ، وأما صفات الفعل
كالتخليق والترزىق والافضل والانعام والاحسان والرحمة والمغفرة ،
البحر ص ١٥ ، وعلى طريق هذه التفرقة يحمل ابن حزم قضية التنزيه
والتشبيه فالنزول الى السماء الدنيا صفة فعل لا صفة ذات ، وهى أفعال
محدثة مثل المجيء والاتيان ، الفصل ج ٢ ، ص ١٥٣ .

(١٠٧) أسماء الله عند أهل السنة ثلاثة أقسام (الاول والثانى فى
الحقيقة قسم واحد) أ — قسم يدل على ذاته كالواحد ، الفنى ، الاول ،

الصفات الذاتية والصفات الفعلية قد يكون كلاهما أقرب الى القدم
امعانا في اثبات الصفات . فالصفات الذاتية هي الصفات السبع ،
والفعلية هي الافعال . وعديد من صفات الافعال هو تحويل الاسماء
الى أسماء فعل . فاذا كانت صفات الافعال ضمن العلم فهي قديمة واذا
كانت ضمن الافعال فهي محدثة (١٠٨) . وقد تكون التفرقة بين الثلاثي
والرباعي أحد الحلول المتوسطة ، فاذا كان لا خلاف على الثلاثي ، العلم
والقدرة والحياة في قدمها حيث يسهل فيها التنزيه ، فان الخلاف ينشأ
حول الرباعي ، السمع والبصر والكلام والارادة حيث يعظم فيها
التشبيه (١٠٩) . قد يكون مقياس التقسيم اذن هو تفاوت درجات
التنزيه . فصفات الذات منزهة خالصة بعيدة عن كل تشبيه في حين أن
صفات الفعل توحى بالتشبيه لانها أقرب الى العالم وتتعامل مع
الموجودات . وقد يعبر هذا المقياس عن صفتي الاطلاق والتقيد ، فصفات
الذات مطلقة في حين أن صفات الفعل مقيدة . ولا يعنى التقيد هنا التعيين
والتحدد والنسبية بل يعنى انها صفات لها محل وتبدو في فعل (١١٠) .

الآخر ، الجليل ، الجهيل ، وسائر ما استحق من الصفات . ب — صفاته
الازلية القائمة بذاته ، وكلا القسمين من الاوصاف الازلية . ج — أسماء
مشتقة من أفعاله مثل : خالق ، رازق ، عادل . وكل اسم اشتق
من فعله لم يكن موصوفاً به من قبل وجود أفعاله . ومن الاسماء
ما يحتمل المعنيين ، أحدهما أزلي والآخر فعل مثل الحكيم فهو اسم
يشير الى العلم والى الفعل معا . الفرق ص ٣٣٨ .

(١٠٨) « لم يزل ولا يزال باسمائه وصفاته الذاتية والفعلية . أما
الذاتية فالحياة والقدرة والعلم والكلام والسمع والبصر والارادة .
وأما الفعلية فالخلق والترزيق والانشاء والابداع والصنع وغير ذلك
من صفات الفعل . الفقه ص ٨٤ .

(١٠٩) ذهبت المعتزلة الى أن الباري حي عالم قادر لذاته لا يعلم
ولا قدرة وحياة . واختلفوا في كونه سمعاً بصيراً متكلماً مريداً على طرق
مختلفة ، النهاية ص ١٨٠ ، لم يكن الجبائي يقول لم يزل عالماً قادراً بل
لم يزل سمعياً ، مقالات ج ٢ ، ص ٨٧ ، ص ١٦٣ .

(١١٠) عند عباد بن سليمان لا يقال : الله لطيف بل لطيف بعباده ،
مقالات ج ٢ ، ص ١٦٥ ، وعند بعض البغداديين أن الله علم بمعنى أنه

وقد يكون المقياس هو القسمة الى جوهر وعرض ، وهى قسمة عقلية تعبر عن تكوين الذهن البشرى . فصفات الانسان صفات جوهرية فى حين ان صفات الفعل صفات عرضية . وقد يكون المقياس هو التفرقة الانسانية بين الفعل والانفعال وذلك لان جميع صفات الذات صفات عقلية خالصة كالعلم فى حين ان صفات الفعل يغلب عليها الانفعال مثل الولاية والكرم (١١١) . وقد يكون المقياس هو سلم الاهمية فى تصنيف الصفات . فالصفات الاكثر اهمية تكون صفات ذات ، والاقل اهمية تكون صفات فعل . ولا يوجد حكم موضوعى على الاهمية بل يتوقف الحكم على الاحساسات الذاتية الخالصة . فعند البعض الكرم والجود والاحسان من صفات الفعل ، وعند البعض الآخر نظرا لاهميتها من صفات الذات والفعل معا . والولاية والعداوة عند البعض نظرا لاهميتها من صفات

عالم وله قدرة بمعنى انه قادر ، ولا يقولون له حياة بمعنى انه حى ولا سمع بمعنى انه سميع لان الله أطلق العلم والقوة ولم يطلق الحياة والسمع والارادة ، مقالات ج ٢ ، ص ١٧٣ ، وعند أبى الهذيل يجوز تقسيم كلام الله الى ما يحتاج الى محل أى فى جسم من الاجسام ويكون كل كلامه أعراضا والى ما لا يحتاج الى محل مثل كن فهو حادث لا فى محل ، الفرق ص ١٢٧ ، وعند المعتزلة البصرية الارادة أيضا مفتقرة الى محل مثل ارادتنا ، الفرق ص ١٢٧ ، الاصول ص ٩١ .

(١١١) يعتبر المعتزلة وعيسى الصوفى الكرم والجود والاحسان من صفات الفعل أما الاسكافى فيعتبرها من صفات النفس والفعل معا ، مقالات ج ٢ ، ص ١٧٢ — ١٧٣ ، كما يعتبر المعتزلة صفات الحلم والصدق والخلق والرزق من صفات الفعل ، مقالات ج ٢ ، ص ١٧٣ ، ويعتبر المعتزلة الاعباد الرحمن والرحيم من صفات الفعل ، مقالات ج ٢ ص ١٧٣ ، وعند الجبائى السميع والبصير والعالم من صفات الذات . أما السميع فبمعنى يجيب الدعاء فهى من صفات الفعل ، مقالات ج ٢ ، ص ١٦٢ ، ص ١٨٧ ، وعند البعض الآخر الحياة والسمع والبصر من صفات الذات ، مقالات ج ١ ، ص ١٣٨ ، وعند الشيبانية (من الثعلبية العجاردة الخوارج) والخازمية (من العجاردة الخوارج) الولاية والعداوة صفتان للذات لا للفعل ، مقالات ج ١ ، ص ١٦٦ — ١٦٨ ، واختلف الناس فى الامر والرحمة والمغفرة ، فقال قوم هى صفات ذات لم تزل ، وقال آخرون لم يزل الله العزيز الرحمن بذاته . وأما الرحمة والامر فمخلوقتان ، الفصل ج ٢ ، ص ١٥٠ .

الذات وليست من صفات الفعل فحسب . والحياة والسمع والبصر نظرا لأنها صفات أولية هي عند البعض صفات ذات في حين أن الرحمة والاحسان والصدق والخلق والرزق من صفات الفعل . وقد يتحول الأمر كله إلى اعتبار الله مخلوقا من البشر ومعبوتا منهم بعباداتهم له . فالصفة مخلوقة ، والإنسان يخلعها على الله . فصفات الفعل هي صفات تفعيل أى تخليق . فصفات الفعل نظرا لفاعليتها في العالم تكون مخلوقة لاتصالها بالخلق وفي نفس الوقت تكون خالقة لأفعال العبادة وأفعال العبادة تكون خالقة للذات (١١٢) .

(ب) الصفة غير المشتركة والصفة المشتركة . وتقوم هذه القسمة على الحرص على التنزيه وتخليصه من كل شوائب التشبيه . فالصفة غير المشتركة هي الصفة الخالصة التي لا تحتل أى اشتراك مع آخر في حين أن الصفة المشتركة هي التي يمكن إطلاقها على البارى وغيره . الأولى صفة عقلية خالصة لا أثر فيها للحس ، والثانية تشبيه حسي له مضمون مادي (١١٣) .

(ج) اثبات الصفة لحظة وجود المفعول . هذا الحل الوسط يوجد الصفة لحظة وجود الموصوف . فقد أعطى حكم القدم والحدوث الاختيار بين القبل والبعد . والقبل هو القدم والبعد هو الحدوث . ويعطى هذا الحل الوسط « المع » . توجد الصفة لحظة وجود الموصوف لا سابقة عليه كما هو الحال في تدم الصفات ولا تالية له كما هو الحال في حدوث

(١١٢) عند ابن كرام الله لم يزل خالقاً رازقاً على الإطلاق . لا بالإضافة إلى المخلوقين والمرزوقين . ولا تذكر الإضافة إلا عند وجود الخالقين والمرزوقين . ولم يزل معبوداً ، ولم يكن في الأزل معبود العابدین إنما صار معبود العابدین عند وجود العابدین وعبادتهم له ، الفرق ص ٢١٩ . فافعال الذات الإنسانية هي المخالفة لصفات الذات الإلهية .

(١١٣) هذه تفرقة جهنم بن صفوان . فقد امتنع جهنم عن وصف البارى بأنه شيء أو حى أو عالم أو مريد لأنه لا يوصف بوصف يجوز إطلاقه على غيره كشيء موجود ، وحى وعالم ومريد ، ويوصف بأنه قادر ، موجود ، فاعل ، خالق ، حى ، مميت ، الفرق ص ٢١١ — ٢١٢ .

انصفات (١١٤) .

(د) اثبات الصفة لحظة وجود الفعل . قد يوصف خلق الصفات على

انه فعل للارادة . فالحال لا يعلم الشيء حتى يؤثر اثره ، والتأثير بالارادة ، اذا اراد الشيء علمه والارادة حركة . اذا تحرك علم ، ولا يعلم ما لا يكون حينئذ يكون العلم تابعا للارادة . الله يعلم تعنى أن الله يفعل . الله يعلم في اللحظة التي يريد فيها . وهنا تعطى الاولوية للفعل على الكلمة ، وللعقل العلى على العقل النظرى ، وللارادة على الذهن (١١٥) .

(١١٤) هذا هو رأى الحسين بن مسلم الصالحى (وأحيانا الخياط) . فالحال لم يزل عالما بمعلومات وأجسام مؤلفات ومخلوقات في أوقاتها . ولم يزل يعلم موجودا في وقت كذا . . ولا يثبت المعلومات قبل كونها . وعنده أن القدرة على الشيء في وقته وقبل وقته ومعه ولكنه لا يثبت مقدورا موجودا الا في حال كونه . فالحال لم يزل عالما بالاشياء في أوقاتها ، ولم يزل عالما أنها ستكون في أوقاتها ، مقالات ج ٢ ، ص ١٦٨ — ١٦٩ ، ويعزى هذا الرأى أيضا الى جهم بقوله ان الله يعلم الشيء في حالة حدوثه ، مقالات ج ٢ ، ص ١٦٤ ، ص ١٦٩ .

(١١٥) يرى فريق من الروافض ان الله لا يعلم الشيء حتى يؤثر أثره ، والتأثير هو الارادة . اذا اراد الشيء علمه ، والارادة حركة ، فإذا تحرك علم ، ويعلم ما لا يكون ، فالحال لا يعلم الشيء حتى يحدث له ارادة ، فإذا أحدث له الارادة لان يكون عالما بأن يكون ، معنى يعلم هو معنى يفعل ، مقالات ج ٢ ، ص ١٦١ ، وعند شيطان الطاق الله عالم في نفسه ويعلم الاشياء اذا قدرها وأرادها . فالحال لا يكون شيئا حتى يقدره ويثبت بالتقدير . الله يعلم الاشياء اذا قدرها وأرادها . وقبل ذلك محال أن يعلمها لا لانه ليس بعالم ولكن لان الشيء لا يكون شيئا حتى يقدره ، والتقدير هو الارادة ، مقالات ج ٢ ، ص ١٦٣ ، الفرق ص ٧١ ، الله لا يعلم شيئا حتى يؤثر أثره ويقدره . اذا اراد الشيء فقد علمه والارادة حركة ، لا يعلم حتى يحدث الارادة ، مقالات ج ١ ، ص ٢٦٦ — ٢٦٨ ، وعند المجسمة الله كان قبل أن يخلق الخلق ليس بعالم ولا قادر ولا سميع ولا بصير ولا مريد ثم اراد وارادته حركة . فإذا اراد كون الشيء تحرك فكان الشيء لان معنى اراد تحرك ، وليست الحركة غيره ، وقدرته وعلمه وسمعه وبصره معان وليست غيره ، وليست بشيء لان الشيء هو الجسم (عند فريق آخر حركته غيره ، وبالتالي يكون أقرب الى اثبات الصفات) ، وعند ابن كرام لم يزل الله موصوفا بأسمائه

(ه) نفى وإثبات ، حدوث وقدم . يحاول هذا الحل الوسط الجمع بين الطرفين المتقابلين دون بيان لوجه الجمع . فتنفى الصفات وتثبت في آن واحد ، وتكون حادثة وقديمة في نفس الوقت ، احساسا بعدم القبول العقلى والرياضى النفسى عن الحلين المتعارضين (١١٦) .

(و) لا نفى ولا إثبات ، لا قدم ولا حدوث . اذا كانت الحاول السابقة تحاول أن تعطى حلا ثالثا يجمع بين الحلين المتعارضين تجنباً للوقوع في اختيار حاسم بين شيئين متقابلين « اما واما » أو الجمع غير المعقول بينهما كما هو الحال في الحل السابق ، فان الحل هذه المرة هو الغاء الطرفين معا والرجوع الى الشيء نفسه الذى لا يمكن رده الى ما هو اقل منه ، وتفضيل الرجوع الى الكل دون الجزء والى الموضوع دون القسمة العقلية . فرفض نفى الصفات وإثباتها ورفض حدوث الصفات وقدمها ليس مجرد حكم سلبي بل هو حكم ايجابي بان كلا من الحلين المعروضين اقل من أن يفى بالغرض وهو توضيح الشيء والاستقرار ذهنى بالنسبة له (١١٧) .

المشتقة من أفعاله عند أهل اللغة مع استحالة وجود الأفعال في الازل . لم يزل خالقا رازقا منعما من غير وجود خلق ورزق ونعمة . ولم يزل خالقا بخالقية فيه ورازقا برازقية . والخالقية هي القدرة على الخلق ، والرازقية هي القدرة على الرزق . الخ . والقدرة قديمة والخلق حادث بالقدرة . لذلك يفرق ابن كرام بين الكلام والقول . فالله لم يزل متكلماً قائلاً ، لم يزل متكلماً بكلام هو قدرته على القول ، ولم يزل قائلاً بقائلية لا بقول . والقائلية هي القدرة على القول ، والقول حروف حادثة فيه ، فالقول حادث والكلام قديم ، الفرق ص ٢١٩ ، الله يعلم معناه الله يفعل ، لم يزل يعلم بنفسه وام يزل يفعل لكن الفعل غير قديم .

(١١٦) تعزى هذه المقالة الى جهم أيضا حين يجوز أن يكون الله عالما بالاشياء كلها قبل وجودها بعلم محدث بها ، مقالات ج ١ ، ص ٢٣١ — ٢٣٢ ، ص ٣١٢ ، ج ٢ ، ص ١٦٤ .

(١١٧) عند هشام بن الحكم لا يجوز أن يقال محدث أو قديم لان الصفة لا توصف ، مقالات ج ١ ، ص ١٦٨ ، وعنه أيضا أن القديم اما عالم

(ز) التوقف عن الحكم والغاء المسئلة . والتوقف عن الحكم

هو أساسا رفض الدخول في التيه العقلى لان العقل لن يصل الى حل
مريض لا اقلا لا من شأن العقل ولكن وحيا بطبيعة الذهن البشرى (١١٨) .

==
لنفسه كما قالت المعتزلة أو عالم بعلم قديم كما قالت الزيدية ، وكلاهما
خطأ ، الانتصار ص ٨ ، ص ١١٦ ، وعند البعض الآخر أن الصفات
لا قديمة ولا حادثة ولكن الله قديم بصفاته ، مقالات ج ١ ، ص ٢٣١ —
٢٣٢ ، وعند سليمان بن جرير وغيره من الصفاتية يستحق تعالى هذه
الصفات لمعان لا توصف بالوجود ولا بالعدم ولا بالحدوث ولا بالقدم .
ويقول هشام بن عمرو الفوطى لا أقول لم يزل عالما بالاشياء لئلا
أثبتها مع الله ، ولا أقول لم يزل عالما بأن ستكون الاشياء لانه لا يمكن
الاشارة الا الى موجود . ولا يمكن تسميته ما لم يخلقه ولم يكن شيئا
بل تسمية ما خلقه الله وأعدمه شيئا وهو معدوم . وله أيضا أن الله لم
يزل عالما بنفسه لا بعلم سواء قديم ولا بعلم محدث . انظر دفاع
الخطاب عنه وتصحيح مقالته ضد رواية ابن الراوندى ، الانتصار ص ٦٠ ،
وعنده أن الله لم يزل عالما بنفسه لا يعلم سواء قديم كما قال أصحاب الصفات
ولا بعلم محدث كما قال هشام بن الحكم وأصحابه من مشبهة الرافضة ،
الانتصار ص ٦٠ ، كما امتنع عبد الله بن سعيد والقلاسى من وصفها
بالقدم مع اتفاقهم أنها كلية أزلية تخرجنا من استعمال الفاظ غير شرعية
أو اصطلاحية ، الاصول ص ٩٠ ، وعند هشام بن الحكم ، لم يزل عالما
بنفسه ويعلم الاشياء بعد ولكنها بعلم لا يقال فيه محدث أو قديم لانه
صفة ، والصفة لا توصف . ولا يقال فيه هو هو أو غيره أو بعضه .
والامر ليس كذلك في القدرة والحياة لانها حادثتان ، فهو يريد الاشياء
وارادته حركة ليست غير الله ولا هي عينة . وكلام الله لا يجوز أن يقال
مخلوق ولا غير مخلوق ، الملل ج ٢ ، ص ١٣٤ ، وهو أيضا موقف بعض
أهل السنة مثل عبد الله بن سعيد القطان . فلا يقال ان أسماء
وصفاته هي غيره كما قالت الجهمية ولا يقال أن علمه هو هو كما قالت
المعتزلة . الصفات قائمة بالله . البارى لم يزل لا لمعان ولا لزمان قبل
الخلق ما لم يزل عليه ، فوق كل شيء ، مقالات ج ١ ، ص ٣٢٥ ، وعند
عباد بن سليمان لا يقال الله لم يزل خالقا أو لم يزل غير خالق ،
ج ١ ، ص ٢٢٤ — ٢٤٢ ، ج ٢ ، ص ١٦٧ .

(١١٨) مثلا ان كان سمعه وبصره حادثين كان محلا للحوادث وهو محال
وان كانا قديمين فكيف يسمع صوتا معدوما وكيف يرى العالم في الازل
والعالم معدوم والمعدوم لا يرى ، الاقتصار ص ٥٨ — ٥٩ .

وان أقصى ما لدى العقل من قسّمات للتعبير بها عن عواطف التنزيه تكون أيضا مشابهة بتشبيه لانها على الاقل قسمة انسانية من الذهن البشرى . وقد يكون التوقف عن الحكم رغبة في المصالحة بين الاطراف المتعارضة ورفضاً لاختيار الطول الحاسمة اما تقية او نقصا في الشجاعة (١١٩) . وقد يكون التوقف عن الحكم مصاحبا بالتقليد ، وفي هذه الحالة يكون تقليدا اكثر منه توقفا عن الحكم (١٢٠) . والحقيقة أن التوقف عن الحكم بداية اعلان موقف جديد وذلك بتجاوز المتاهات العقلية السابقة وردّها الى اصول ثم ارجاع المسألة الى نشأتها في التجربة الانسانية حتى تعود الالهيات الى نشأتها الاولى في الانسانيات ، وبدلا من الابهام باله خارج العالم يجد فيه الانسان وجوده المغرب ، يقضى الانسان على اغترابه ويعود الى ذاته كوجود في العالم .

ثانيا : الصفات السبع :

١ - مقدمة ، السباعى : العلم ، القدرة ، الحياة ، السمع ، البصر ، الكلام ، الإرادة . لم تستقر صفات الذات في سبع الا متأخرا . فقد كانت الصفات عامة دون تفريق بين صفات ذات وصفات فعل او بين صفات وأوصاف ، او بين صفات وأسماء . فمع الصفات السبع وضع الاشاعرة احيانا بعض الاسماء مثل الجلال والاكرام والجود والانعام والعظمة ، فيتم التداخل بين الصفات والافصاف او بين الصفات والاسماء (١٢١) . وقبل استقرار البناء النظرى للصفات ، تظهر وكأنها لا تعد ولا تحصى . ولكن يثبت العلم والسمع والبصر والحياة بلا ترتيب ، ويرفض القدم

(١١٩) هذا هو موقف ابن حزم في اعتبار القولين في غاية الفساد لاتفاق الطائفتين على اطلاق تسميات على ربههم بطريق الاستدلال ، الفصل ج ٢ ، ص ١٣٨ — ١٣٩ .

(١٢٠) تقول السبائية (عبد الرحمن بن سبابة) بالتوقف ولكنها تؤمن بأن ما قاله جعفر حق دون أن تصوب عن ذلك شيئا ، مقالات ج ١ ، ص ٢٦٨ .

(١٢١) الملل ج ١ ، ص ١٣٥ .

وعبرها من الصفات التى لم تذكر نقلا . وتدخل أوصاف الذات مع صفاتها ، وصفاتها مع أسمائها ، ولا تتأكد القدرة فى الثلاثى ، وتتداخل صفات التشبيه مع مظاهر الإرادة (١٢٢) . كما تظهر الصفات فى العقائد المتأخرة متداخلة مع الأوصاف (١٢٣) . وتدخل بعض أوصاف الذات ضمن صفات محتملة كالقدم وراء البقاء وارجاع بعض صفات التشبيه الى صفات تنزيهه مثل ارجاع الوجه الى الوجود (١٢٤) .

وقد تزيد الصفات السبع الى اثنتى عشرة صفة أكثر من ذلك أو أقل . فتزيد القوة على الثلاثى ، وتنفصل الإرادة الى ارادة ومشئئة ثم تضاف ثلاث أخرى الفعل والتخليق والترزيق على الكلام فيكون المجموع اثنى عشرة صفة . والحقيقة أن القوة تكرر للقدرة ، والإرادة والمشئئة شيء واحد ، أما الفعل والتخليق والترزيق فهى صفة التكوين (١٢٥) . وقد لا يكون التكوين صفة مستقلة بل داخلية فى القدرة (١٢٦) . وقد تدخل صفات ثلاث أخرى وصف الوحدانية للذات ثم صفتان وهما قائم وغنى على الصفات السبع تبدأ بالحياة ثم القدرة ثم تدخل ارادة فى الثلاثى ويدخل العلم فى الرباعى ، ويكون المجموع عشرا (١٢٧) . وقد

(١٢٢) العلم ، السمع ، البصر ، القدم ، الحياة ، الوجه ، العين ، اليد ، الجنب ، القدم ، التنزل ، العزة ، الرحمة ، الامر ، النفس ، الذات ، القوة ، القدرة ، الأصابع ، المائية ، السخط ، العدل ، الرضا ، الصدق ، الملك ، الخلق ، الجود ، الإرادة ، السخاء الكرم ، الرؤية . . . الخ . الفصل ج ٢ ، ص ١١٨ — ١٦٩ ، ج ٣ ، ص ٣ — ١٨ .

(١٢٣) الواحد ، القديم ، الحى ، القادر ، العليم ، السميع ، البصير ، الشافى ، المريد ، الفعل ، التخليق ، الترزيق ، الكلام . . الخ .

(١٢٤) المحصل ص ١٣٥ — ١٣٦ .

(١٢٥) العلم ، القدرة ، الحياة ، القوة ، السمع ، البصر ، الإرادة ، المشئئة ، الفعل ، التخليق ، الترزيق ، الكلام ، النسفية ص ٧٥ — ٧٧ ، القدرة بمعنى المشئئة ، النسفية ص ٧٦ .

(١٢٦) المحصل ص ١٣٥ ، النسفية ص ٨٦ — ٩٠ ، الكفاية ص ٥٩ ، الطوالع ص ١٨٤ .

(١٢٧) قائم ، غنى ، واحد ، حى ، قادر ، مريد ، عالم سميع ، بصير ، متكلم .

تدخل بعض أوصاف الذات مثل موجود ، قديم ، باقى ، وتنفصل الوجدانية الى واحد واحد مع صفات الذات ويكون المجموع اثنتى عشرة صفة (١٢٨). ولأول مرة تظهر صفة الالهية كصفة زائدة على الثمانية (١٢٩). فاذا ما اثير سؤال : هل يمكن ادراك وصف الذات ؟ وبالتالي يدخل موضوع الرؤية وافترض الحاسة السادسة وكأن الصفات ليست تصورات عقلية بل رؤى عينية . وفي بعض الرسائل الاصلاحية يضطرب الاحصاء ، وتظهر الحياة والعلم والارادة والقدرة والاختيار والوحدة ثم الصفات السمعية ، بل الكلام والبصر والسمع بزيادة الاختيار والوحدة من اوصاف الذات نظرا لاهمية الاختيار فى حرية الافعال ويكون المجموع تسعا (١٣٠). وتظهر لأول مرة مسألة عدد الصفات فى القرن السادس هل ثمان أم أكثر أو أقل فى معرض التخصيص ونفى المخصصات والمقادير فى رفض التشبيه وكأن احصاء الصفات نوع من التشبيه وذلك بادخال نوع من التجسيم العقلى والتصوير ذهنى للسكان (١٣١) .

وقد تبدو الصفات أقل من سبع ، خمس أو أقل خاصة اذا ما غاب العدد والاحصاء وبقيت كل صفة وما بها من مسائل واهمها العلم والارادة والكلام والسمع والبصر وتختفى القدرة والحياة . قد تكون الصفات خمسا : القدرة ، والعلم ، والحياة ، والسمع ، والبصر ، ثم تدخل الإرادة فى العدل . فاذا كانت الارادة فى العدم لتعلقها بحرية الافعال فلماذا الكلام ؟ وتنصدر القدرة العلم فى الثلاثى كاملا لاهمية القدرة فى نظرية العدل (١٣٢) . وقد لا تذكر الصفات كلها بل بضع منها فقط واستقاط الحياة مثل الارادة ، العلم ، القدرة ، الكلام ، الادراكات .

-
- (١٢٨) موجود ، قديم ، واحد ، أحد ، حى ، عالم ، قادر ، مريد ، متكلم ، سميع ، بصير ، باقى ، الانصاف ص ١٨ .
 (١٢٩) النهاية ص ١٠٧ — ١٠٩ .
 (١٣٠) الرسالة ص ٣٣ — ٤٨ .
 (١٣١) النهاية ص ١٠٦ — ١٠٩ ، التحقيق ص ٩٣ — ٩٤ .
 (١٣٢) الشرح ص ١٥١ — ١٧٥ ، ص ٤٤٠ — ٤٤٧ ، ص ٥٢٧ — ٥٦٣ .

...

. ولاول مرة تظهر الصفات السبع على أنها صفات معنوية يمكن اثبات العلم بها (١٣٣) . وتظهر مسألة الصفات الازلية حتى يتم احكامها (١٣٤) . وقد تسمى الصفات السبع صفات المعانى ثم يذكر اثبات الصفات السبع ثمانية كصفات معنوية تأكيدا لاثبات الصفات (١٣٥) . وثبتت الصفات المعنوية لاثبات الاحوال . فالاشياء أربعة : موجودات ومعدومات واحوال واعتبارات (١٣٦) . ولكل صفة مطلب وهو وضع أوصاف الذات الست كمطالب لصفاتها السبع وزيادة مطلب سابع وهو التعلق بجميع الممكنات فصفات المعانى السبع لكل واحدة سبعة مطالب الا الحياة فلها ستة ، وبالتالي الجملة ثمانية وأربعين مطلباً (١٣٧) ، وقد تنقسم الصفات الى قسمين : صفات تتوقف عليها أفعال كالقدرة والعلم والحياة وسائر الصفات مثل الارادة ثم السمع والبصر والكلام (مع البقاء والاستواء والتكوين) (١٣٨) .

ويبدو أنه لم يكن هناك وعى فى الترتيب ، وأن الامر كان مجرد إحصاء دون بناء نظرى محكم . كان الامر مدح ، وكيل المدح بصرف النظر عن طريقة التقديم (١٣٩) . وكانت العبارات انشائية خالصة قبل أن تتحول الى مصطلحات دقيقة كما مرت فى تاريخ كل دين فى العقائد

(١٣٣) الارشاد ص ٦١ ، الغاية ص ٥٢ — ١٣٣ .

(١٣٤) الاصول ص ٩٠ — ٩٣ .

(١٣٥) السنوسية ص ٢ — ٣ .

(١٣٦) الكفاية ص ٦٣ — ٦٥ ، وبالتالي يبدو الامر مجرد كراس موسيقية كلمات متقاطعة أو لعبة شطرنج .

(١٣٧) مثلا العلم ، موجود ، قديم ، باقى ، مخالف للحوادث ، قائم بالنفس ، واحد متعلق بجميع الممكنات وهكذا فى باقى الصفات السبع ، الجامع ص ٥ — ٦ .

(١٣٨) الطوالع ص ١٦٦ — ١٨٤ .

(١٣٩) وذلك كما يفعل غنى الحرب فى اظهار قدراته الشرائية دون نظام أو ترتيب أو كما يفعل المداح والمنافق والمداهن .

المسيحية مثلا من تعظيم المسيح الى القاب المسيح الى عقائد المسيح (١٤٠) .

وهذا التقسيم السباعى بالرغم من شيوعه عند القدماء الا انه ليس جامعاً مانعاً . فتدخل معه صفات غيره دون ان تكون جزءاً من الثلاثى أو الرباعى مثل الالهية أو البقاء أو العدم أو التكوين التى أفاض فيها القدماء خصفة مستقلة ثامنة (١٤١) . ويدخل السباعى فيما يجب على الله كما دخلت أوصاف الذات فيما يستحيل على الله (١٤٢) . وفى هذه الحالة تكون هناك سبع صفات للمعانى قد يختلف ترتيبها أو يتبع الترتيب المستقر . وكل صفة لها متعلق . فتضم القدرة والإرادة معاً لتعلقهما بالممكنات ، والعلم والكلام يتعلقان بجميع الواجبات والممكنات والمستحيلات ، والسمع والبصر يتعلقان بجميع الموجودات ، والحياة لا تتعلق بشيء (١٤٣) . المتعلق اذن على ثلاثة أنواع ، تعلق تأثير مثل القدرة والإرادة ، وتعلق انكشاف مثل تعلق السمع والبصر والعلم ،

(١٤٠) أنظر رسالتنا الثانية ، الجزء الثانى
La Phénoménologie de l'exégèse
من أجل عرض هذه المراحل الثلاث فى تطور العقائد المسيحية .

(١٤١) عند البعض الله عالم قادر حتى سميع بصير اله ، مقالات ج ١ ، ص ١٠٦ ، وعند بعض أهل السنة هو عالم قادر مريد متكلم بصير باق ، الانصاف ص ١٨ ، وعند فريق ثالث هو الحى الذى لا يموت الدائم الذى لا يزول ، اله كل مخلوق ، مبدعه ومنشؤه ومخترعه ، الانصاف ص ٢٣ .

(١٤٢) النظامية ص ١٦ — ٢٥ ، الإرادة ، القدرة ، العلم ، السمع ، البصر ، الكلام ، الحياة ، الحصون ص ١٧ — ٢٢ ، وقد لا يذكر احصاء الصفات ولكن تذكر واحدة تلو الأخرى وكأنها موضوعات مستقلة ، المسائل ص ٣٦٠ — ٣٧١ .

(١٤٣) السنوسية ، ص ٢ ، الوسيلة ص ٢٦ — ٢٧ ، الجامع ص ٧ ، الحصون ص ٢٢ — ٢٤ ، متعلقات بجميع الممكنات المتشكلات المتناورات التى لا يصح اجتماعها فى محل واحد ، وهى ستة تقابلها ستة : الوجود ، والقادير ، والصفات ، والجهات ، والإمكانة ، والأزمنة ، الجامع ص ٨ .

وتعلق دلالة مثل تعلق الكلام . تعلق العلم مع السمع والبصر ، وتعلق الكلام بمفرده (١٤٤) . لذلك تثبت الصفات على أنها أسماء فعل وأسماء مفعولات ، فتثبت القدرة والمقدورات ، والعلم والمعلومات ، والسمع والمسموعات ، والرؤية والمرئيات ، والارادة والمرادات ، والكلام ووجوه الكلام الا الحياة فليس لها اسم مفعول لانه ليس متعديا بل لازم . فالحياة ذات وموضوع في آن واحد ، أنا أحيا وأنا موضوع حياتي .

وقد يتداخل الثلاثى والرباعى ، فالفصل بينهما غير شائع ولا وارد بالرغم مما بين المجموعتين من اختلاف في المستويات في التنزيه والتشبيه وفي الذات والفعل . قد لا يوجد الثلاثى خالصا بل يوجد باستتار متداخلا مع الرباعى أو حتى مع أوصاف الذات أو مع باقى الصفات والاسماء . وفي العقائد المتقدمة لا تظهر الصفات الثلاث في مجموعة ثلاثية ، ولا يثبت الا العلم كنموذج لاثبات الصفات دون وعى بالثلاثى أو بترتيبه . وتظهر الصفات الثلاث مع ذكر أوصاف الذات . ويظهر العلم لاثبات الصفات والقدرة والحياة من أوصاف الصانع (١٤٥) . قد يتدخل الثلاثى مع الرباعى كما هو الحال في العقائد المتأخرة ، فتزاد الارادة مع القدرة . وقد تضاف الارادة بعد القدرة ، وتصبح القدرة والارادة والعلم والحياة (١٤٦) . وقد يتم التركيز على العلم والحياة من الثلاثى ، ولا تظهر القدرة الا مع صفات التشبيه أو مع المظاهر الانفعالية للارادة (١٤٧) . ثم يأتى الكلام مركزا على اعجاز القرآن فالارادة

(١٤٤) الجامع ص ٧ ، الحصون ص ٢٤ .

(١٤٥) الابانة ص ٢٤ — ٣١ ، اللع ص ٢٤ — ٢٥ .

(١٤٦) الكفاية ص ٤٤ — ٥٢ ، ص ٥٦ — ٥٧ ، الشرح ص ١٥١ —

١٦٧ .

(١٤٧) الفصل ج ٢ ، ص ١١٨ — ١٣٨ ، العلم ، الحياة ، الوجه ، اليد ، العين ، الجنب ، التنزل ، العزة ، الرحمة ، الامر ، النفس ، القوة ، القدرة ، الاصابع ، الفصل ج ٢ ، ص ١٤٧ — ١٥٣ ، الاضابع ، السخط ، العدل ، الرضا ، الصدق ، الملك ، الخلق ، الجود ، الارادة ، السخاء ، الكرم ، الفصل ج ٢ ، ص ١٥٥ — ١٦٩ ، ج ٣ ، ص ١٣ —

اذن هي العنصر المزاو من النافر من الرباعي الى الثلاثي . فقد تأتي الارادة بدل الحياة (١٤٨) . وقد تبدأ القدرة السباعي ونضاف اليها الارادة وتأتي الحياة بدلا عنها في أول الرباعي (١٤٩) . وفي العقائد المتأخرة يذكر السباعي ابتداء من الحياة بعدها الارادة ثم العلم فيصير الرباعي ثلاثيا والثلاثي رباعيا بنقل الارادة من الرباعي الى الثلاثي (١٥٠) . وقد تأتي الارادة في آخر الثلاثي والحياة في أول الرباعي (١٥١) . وقد يتداخل الثلاثي في الرباعي كلبنة تتدخل الارادة والسمع والبصر مع القدرة في رباعي ، وتدخل الحياة والعلم مع الكلام في ثلاثي (١٥٢) . وقد تتصدر القدرة السباعي وبعدها الارادة ثم العلم ، وتتصدر الحياة الرباعي (١٥٣) . وقد تتصدر القدرة ثم العلم ولا تظهر الحياة الا مع الرباعي بين الارادة والكلام (١٥٤) . وقد تتصدر الحياة الثلاثي والارادة الرباعي (١٥٥) . وقد ترحل الحياة من الثلاثي

(١٤٨) عالم بجميع المعلومات ، قادر على جميع الممكنات ، مريد لجميع الكائنات ، متكلم ، حي ، سميع ، بصير ، العضدية ج ٢ ، ص ٢ — ١١٨ .

(١٤٩) القدرة ، الارادة ، العلم ، الحياة ، السمع ، البصر ، الكلام ، السنوسية ص ٢ — ٣ ، الكفاية ص ٤٤ — ٥٦ ، الرسالة ص ٦ — ٧ الجوهرية ص ١٠ — ١١ ، الوسيلة ص ٢٦ .

(١٥٠) الحياة ، العلم ، الارادة ، القدرة ، السمع ، البصر ، الكلام ، العقيدة ص ٢ — ٣ .

(١٥١) العلم ، القدرة ، الارادة ، الحياة ، السمع ، البصر ، الكلام ، الوسيلة ص ٣٠ — ٣٣ .

(١٥٢) قدرة ، ارادة ، سمع ، بصر ، حياة ، علم ، كلام ، الفقيسة ص ٧ — ٩ .

(١٥٣) قدرة ، ارادة ، علم ، حياة ، سمع ، بصر ، كلام ، السنوسية ص ٢ — ٣ ، الكفاية ص ٥٦ — ٥٩ ، الجامع ص ٥ — ٦ .

(١٥٤) الاصول ص ٩٣ — ٩٦ ، ص ١٠٥ — ١٠٦ .

(١٥٥) حي ، عليم ، قادر ، مريد ، سميع ، بصير ، متكلم ، الجوهرية ص ١٠ .

ونصبح ثانى وصف فى الرباعى وتأتى الارادة الصفة الاخيرة فى الرباعى بدلا عنها (١٥٦) . وقد تأتى الارادة أول وصف وتأتى الحياة فى آخر السباعى ثم تأتى القدرة بعد الارادة نظرا لارتباطهما معا (١٥٧) . وقد يأتى السمع والبصر من الرباعى كبديل عن الحياة فى الثلاثى نظرا لارتباط السمع والبصر بالعلم (١٥٨) .

ويلاحظ ، بالرغم من اختلاف مقاييس التصنيف عند القدماء أن التصنيف الشائع هو جعل الصفات سبعا فى ثلاثى ثم فى رباعى . يقيم الثلاثى العلم والقدرة والحياة ، ويضم الرباعى السمع والبصر والكلام والارادة (١٥٩) . يضم الثلاثى صفات الذات المطلقة التى ليس لها محل والتى هى أقرب الى التنزيه فى حين أن الرباعى قد يتضمن صفات الفعل التى لها محل والتى قد توحى ببعض التشبيه . وهناك بعض الصفات المتكررة . فالقدرة هى الارادة ، والسمع والبصر كلاهما من ضرورات العلم ، والكلام هو القرآن أى التعبير عن العلم وايصاله . فإذا أمكن رد الارادة الى القدرة ، والسمع والبصر الى العلم كان لدينا فقط العلم والقدرة والحياة . وبالتالي يمكن رد الرباعى الذى يخاطر بالتشبيه الى الثلاثى الذى فى أمان التنزيه . يأخذ العلم ثلاث صفات ، والقدرة واحدة ، وتبقى الحياة . وذلك يعنى أن الحياة تظهر فى صورتين العلم وأقدره أى ان عقل النظرى والعقل العملى . أما الكلام فهو وسيلة الانتقال من النظر

(١٥٦) عالم ، قادر ، مريد ، متكلم ، حى ، سميع ، بصير ، العضدية ج ٢ ، ص ١١٢ — ١١٨ .

(١٥٧) الارادة ، القدرة ، العلم ، السمع ، البصر ، الكلام ، الحياة ، الحصون ص ١٨ ، الرسالة ص ٤٤ — ٤٨ ، الكفاية ص ٤٤ — ٥٤ ، عالم بجميع المعلومات ، قادر على جميع الممكنات ، مريد بجميع الكائنات ، متكلم ، حى ، سميع ، بصير ، العضدية ج ٢ ، ص ١١٢ — ١١٨ .

(١٥٨) القدرة ، العلم ، السمع ، البصر ، الارادة ، الحياة ، الكلام ، الاصول ص ٩٣ — ١٠٨ .

(١٥٩) تثبت أكثر المعتزلة لله علما بمعنى أنه عالم ، وقدرة بمعنى أنه قادر ولكنهم لا يثبتون له حياة أو سمعا أو بصرا ، مقالات ج ١ ، ص ٢٢٤ — ٢٢٥ .

الى العمل اى أنه الحكم على العالم بالنظر من خلال العمل . ويكون الكلام عبيرا عن الحياة بشقيها النظرى والعملى .

وقد تأتى براهين كلية وشاملة على الصفات السبع كلها مرة واحدة ، ودعاهتها الاولى استحالة الحدوث والنقص . لذلك ارتبطت الصفات السبع بأضدادها السبع ، ما يجب لله وما يستحيل على الله . فالعلم ضد الجهل ، والقدرة ضد العجز ، والحياة ضد الموت ، والسمع ضد الصمم ، والبصر ضد العمى ، والكلام ضد البكم ، والارادة ضد الكراهية . ويصل أهمية الضد الى أن تصبح الصفات المضادة صفات . ولما كانت الصفات سبعا معنوية وأضدادها سبعا ، وسبعة معان وأضدادها سبعة فيكون مجموعها ثمان وعشرين صفة (١٦٠) . وعندما تتركز العقائد كلها فى قطبى التوحيد والنبوة فى « لا اله الا الله محمد رسول الله » ويوضع التوحيد كله بين فعلى الاستغناء والافتقار ، مستغن عن كل ما سواه ، وافتقار كل ما عداه اليه ، تظهر ثلاث صفات من الرباعى فى الاستغناء ، ويظهر الثلاثى مع الصفة الباقية من الرباعى ، وهى الارادة ، فى افتقار كل ما عداه اليه (١٦١) . ويمكن البرهنة عقلا على الثلاثى بمفرده . أما الرباعى فيقلب عليه البرهان النقلى . لو انتفى من الثلاثى شيء لما وجد شيء من الحوادث . أما الرباعى فيسهل البرهنة عليه من الكتاب والسنة

(١٦٠) السنوسية ص ٣ ، الباجورى ص ٦ — ٨ ، عالم بعلم وليس جاهلا بجهل ، قادر بقدرة وليس عاجزا بعجز ، حى بحياة وليس ميتا بهوت . الخ . وعند أهل السنة الحياة التى بها بان من الموت والاموات ، القدرة التى أبدع بها الاجناس والذوات ، العلم الذى أحكم به المصنوعات ، وأحاط بجميع المعلومات ، الارادة التى صرف بها أصناف المخلوقات ، والسمع والبصر اللذان أدرك بهما جميع المبصرات ، والكلام الذى به فارق الخرس والسكوت وذوى الافات . الانصاف ص ٢٣ .

(١٦١) استغناؤه يوجب السمع والبصر والكلام ، وافتقار كل ما عداه اليه يوجب الحياة والقدرة والارادة والعلم ، السنوسية ص ٦ — ٧ ، الجامع ص ٢٣ — ٢٤ .

والاجتماع بالاضافة الى استحالة سريان النقص عليها وابقاء برهان الكمال . لو انتفت القدرة والارادة كمتعلق لها ، والعلم والحياة لما وجدت المخلوقات حتى يحدث العقل والتأثير والقصد والخلق (١٦٢) .

(١) **الثلاثي : العلم ، القدرة ، الحياة** . وكما يكون الثلاثي زائدا فانه يكون ناقصا فتختفى القدرة وتظهر ضمن الحياة ، ويكون التركيز على الحياة والعلم فقط (١٦٣) . وقد لا يظهر من الثلاثي الا العلم عندما تتحول الصفات الى مسائل دون احصاء لها (١٦٤) . وقد يظهر العلم والقدرة وتختفى الحياة . ولكن استقر الثلاثي : العلم ، والقدرة ، والحياة دون ما زيادة أو نقصان (١٦٥) . وقد اضطرب الترتيب أيضا قبل أن يستقر على هذا النحو . فقد تأتي الحياة قبل العلم (١٦٦) ، وقد تأتي القدرة قبل العلم (١٦٧) ، تصديرا للثلاثي (١٦٨) .

(١٦٢) الكناية ص ٤٩ — ٥٢ ، الرسالة ص ٤ ، الجامع ص ٤ ،
ص ١١ — ١٣ ، الوسيلة ص ٣٤ .
(١٦٣) التمهيد ص ٤٧ .

(١٦٤) النهاية ص ٢١٥ — ٢٣٧ .
(١٦٥) الغاية ص ٧٦ — ٨٧ .

(١٦٦) الحياة ، القدرة ، العلم ، الفقه ص ١٨٤ ، الخريدة ص ٢٩ —
٤١ ، الجوهرية ص ١٠ ، العقيدة ص ٢ — ٣ ، التحقيق ص ٩٣ ، القطر
ص ٣ .

(١٦٧) القدرة ، العلم ، الحياة ، المحصل ص ١١٦ — ١٣٥ ، المعالم
ص ٣٨ — ٥٨ ، الاصول ص ٩٠ ، ص ٩٣ — ١٠٨ .

(١٦٨) لو شئنا احصاءا شاملا لاحتمالات الثلاثي وجئناها ستة .
(أ) العلم ، القدرة ، الحياة ، الارشاد ص ٦٣ ، ص ٦٧ ، ص ٦٠ ،
(ب) العلم ، الحياة ، القدرة .

(ج) القدرة ، العلم ، الحياة ، الارشاد ص ٦١ — ٦٣ ، الشامل
ص ٦٢١ — ٦٢٥ ، الاقتصاد ص ٤٤ ، المحصل ص ١١٦ — ١٢١ ، الطوالع
ص ١٦٦ — ١٧١ ، المواقف ص ٢٨١ — ٢٩٢ ، الاصول ص ٩٠ ، المسائل
ص ٣٦٠ — ٣٦٤ ، المعالم ص ٣٨ — ٤٤ .

والسؤال الآن : هل يخضع هذا الترتيب النمطي لضرورة عقلية منطقية أم لضرورة حسية واقعية ؟ فان لم تكن الضرورة عقلية منطقية فكيف يمكن معرفة واقع المؤله ان لم يتم ذلك بقياس الغائب على الشاهد ؟ لا توجد ضرورة واقعية في المؤله تقتضى هذا الترتيب : العلم ، القدرة ، الحياة لان المؤله تشخيص لعملية التأليه أى أننا في ميدان العمليات الشعورية الخالصة وليس له وجود في الخارج . وحتى على افتراض وجود اله في الخارج طبقا لمقتضيات الدليل الانطولوجى فانه لا يمكن الوصول اليه الا بالعقل أى أننا لا بد وان نرجع ثائية الى عالم الازهان ، وفي هذه الحالة يعطينا الشعور الاحتمالات الستة السابقة ، ويكون أولها : العلم ، القدرة ، الحياة ، هو المعبر عن هذه الضرورة الذهنية . فالعلم والقدرة الاولوية على الحياة لان العلم والقدرة اقل تشبيها من الحياة ، لا يتطلبان محلا في حين أن الحياة تحتاج الى محل . ويكون للعلم الاولوية على القدرة لان القدرة تحتاج الى محل تظهر فيه في حين أن العلم لا يحتاج لدرجة التنزيه . فالصفة المنزهة سابقة على الصفة التى توحى بالتشبيه ، وهو المقياس العام لتصنيف الصفات وترتيبها . والحقيقة أن هذه الصفات ليست معنوية خالصة فالعلم يقتضى العقل ، والقدرة تتطلب الارادة ، والحياة تتطلب القلب أو النفس أو الحرارة . فهى كلها صفات تشبيهية وان كان تشبيها معنويا .

وقد يدل هذا الترتيب على أن النظر يسبق العمل ، والمعرفة تسبق انقيمة ، والقدرة تدل على أن العمل تال للنظر ، والوجود لاحق على المعرفة . أما الحياة فهى شرط الجميع ، وان شئنا تكون الحياة نظرا وعملا ، معرفة ووجودا ، تخطيطا وتحقيقا ، مثالا وواقعا . العلم

=

(د) القدرة ، الحياة ، العلم .

(هـ) الحياة ، العلم ، القدرة ، الرسالة ص ٣٣ — ٤ ، الانصاف ص ١٨ ، النظامية ص ١٧ ، الشامل ص ١٢١ .

(و) الحياة ، القدرة ، العلم ، الفقه ص ١٨٤ ، اللمع ص ٢٤ — ٢٥ ، النسفية ص ٦٠ ، الانصاف ص ٣٥ — ٣٦ .

والعمل ينشآن في الحياة والحياة تعبر عن نفسها في العلم والعمل . العلم وصف للخبرات الشعورية وتحليل لها من أجل تغيير الواقع بالمعنى أو بالفعل وهو العمل . النظر يسبق العمل ، والعمل يلي النظر ، والحياة شرطهما معا . لا يمكن للحياة أن تتلو العلم وتسبق القدرة ، فالعمل تال للنظر ، والعلم يولد القدرة . ولا يمكن أن تبدأ القدرة فالقدرة بلا علم عمل عشوائى أهوج غير مقصود . ولا يمكن أن تتلو الحياة القدرة ، ويأتى العلم في النهاية والا كانت القدرة مجرد تعبير عن الحياة في ارادة القوة . ولا يمكن أن تبدأ الحياة ، فالحياة وحدها يشارك فيها الإنسان والحيوان والنبات ولا تميز الإنسان وحده كالعلم . ولا يمكن أن يأتى العلم بعد الحياة . ولا يمكن أن تبدأ الحياة تتلوها القدرة ، فتكون هناك ارادة القوة ، ولا يظهر العلم الا في النهاية مبررا وتاليا ولاحقا .

وقد تكون العلاقة بين الصفات الثلاث علاقة شرط بمشروط . فالحياة شرط العلم والقدرة . لا علم ولا قدرة بدون حياة ولكن يأتى المشروط وهو العلم والقدرة في الترتيب سابقا على الشرط وهو الحياة . لذلك تسأل القدماء : هل يجمع بين العلم والقدرة الموت ؟ هل يمكن وجود المشروط دون الشرط ؟ والجواب الطبيعى هو النفى لانه يستحيل منطقيا تصور المشروط بدون الشرط (١٦٩) . أما الجواب بالاثبات فهو جواب ذهنى خالص يقوم على افتراض استحالة ثم اثبات امكانها دليلا على العظمة والجلال والقدرة المطلقة التى تثبت معجزة عقلية ، وهى امكانية وجود الاضداد على خلاف العالم الانسانى الذى تستحيل فيه وجود الاضداد مجتمعة (١٧٠) . واذا وجدت فانها تدل أيضا على قدرة المؤله في الطبيعة

(١٦٩) هذا هو رأى أبى الهذيل ومعمر وهشام وبشر بن المعتز والجبائى وسائر المعتزلة ، مقالات ج ٢ ، ص ١٩ .

(١٧٠) هذا هو رأى صالح والصالحى وابن الراوندى ، مقالات ج ٢ ، ص ٢٢٢ ، وعند أبى الهذيل اجتماع الاضداد في العالم ممكن بالخلق فيمكن خلق الادراك مع العمى ، وعند الصالحى يمكن اجتماع القطن والنار دون احراق ، والحجر دون سقوط . أما الجبائى فانه يميز بين مستوى الإنسان ومستوى الطبيعة فيستحيل الادراك مع العمى في حين أنه يمكن الجمع بين النار والقطن والحجر والجو .

وعلى قدرته الجمع بين الاضداد في الخلق . وبالتالي يكون السؤال أساسا موضوعا ليسمح باجابة تعبر عن عواطف التعظيم والاحلال وهى عواطف نعطي احكام قبية على عواطف التآليه . فهو ليس سؤالا موضوعيا يعبر عن مشكلة واقعية بل سؤال موجه نحو الذات ، ونحو شخص المتكلم من اجل أن يسمح لنفسه بالتعبير عن عواطف التعظيم والاحلال حتى لا يظل على المستوى الانسانى وحتى ينفى أى مشاركة فى الصفات . وقد تكون القدرة والحياة معا شرطا للعلم ولكنهما أبعد عن المعقول من كون الحياة شرطا للعلم والقدرة (١٧١) . وفى هذه الحالة يستحيل فصل القدرة عن الحياة فكلاهما شرط العلم . فاذا تميز العلم فى صفة بفردية فقد توضع القدرة والحياة معا غير منفردين .

وبالرغم مما يقال عن هذه الصفات الثلاث ، وحدتها وافتراقها ، مشروطها وشارطها (١٧٢) فانها فى الحقيقة ملكات نفسية مشخصة ولا يمكن فهمها الا بارجاعها الى تحليل وظائف الملكات النفسية . فاذا أخذنا التصور التقليدى للثلاثى من أن الحياة شرط العلم ، والعلم والقدرة ، مشروطان نجد أن الحياة هو الأساس ، وأن العلم والقدرة لا يوجدان بدون الحياة . ويكون العلم حينئذ هو المظهر العاقل للحياة ، والقدرة هى المظهر الفاعل لها . العلم هو النظر ، والقدرة هى العمل ، الوجه الآخر للنظر أو مصر النظر وغايته ، والحياة شرط النظر والعمل ، فالحياة لها مظهران نظر وعمل . الصفات الثلاث إذن : العلم ، والقدرة ، والحياة هى صفات الانسان الثلاثة . تظهر القدرة من الانسان الحر القادر . ويظهر العلم فى الانسان العاقل . وتظهر الحياة فى الانسان الفاعل . فالحياة هى الفعل ، والعقل هو الحياة .

(١٧١) كذلك لا يجوز أن تحدث الصنائع الا من قادر حى لانه لو جاز حدوثها ممن ليس بقادر ولا حى لم ندر لعل سائر ما يظهر من الناس يظهر منهم وهم عجزة موتى . فلما استحال ذلك دلت الصنائع على أن الله حى قادر . اللع ص ٢٥ .

(١٧٢) الحياة شرط العلم والقدرة والارادة والسمع ومن ليس بحى لا يصح أن يكون عالما قادرا مريدا مبصرا . خلاف الصالحى والقدرة وقولهم بجواز العلم والقدرة والرؤية والارادة فى الميت ، الفرق ص ٣٣٦ — ٣٣٧ .

وبالإضافة الى العلاقات الثلاثية اذا دخلت كل صفة في علاقة ثنائية مع أخرى تكون لدينا ثلاث علاقات : العلم والقدرة ، الحياة والقدرة ، العلم والحياة . فعلاقة العلم بالقدرة عند القدماء علاقة تبعية . العلم لاحق على الإرادة كحل لمسألة حدوث الصفات وقدمها . والعلاقة في الحقيقة علاقة انسانية خالصة . العلم بلا قدرة علم العجائز ، والقدرة بلا علم تعصب أعى . العلم هو العلم القادر على التنفيذ وليس العلم الاجوف ، والقدرة هي القدرة الواعية لا القوة الخرقاء . وهذا مطلب انساني خالص . فكثيرا ما نجد في الحياة العامة انفصل العلم عن القدرة . هناك علم عاجز لا يؤدي الى فعل . كما أن هناك قوة غاشمة لا تستند الى علم . حق الضعفاء علم بلا قدرة ، وبطش الظالمين قدرة بلا علم . وهو الصراع التقليدي بين الحق والقوة ، وهذا لا يعنى الوقوع في البرجماتية الخالصة لان العلم مازال موجودا (١٧٣) .

وعلاقة القدرة بالحياة وضعها القدماء في صيغة السؤال التالي : هل يجوز أن تفرد الحياة من القدرة ؟ وهو تساؤل لا عن واقع بل قائم على وضع استحالة منطقية وافترض قيام الشروط على الشرط . الاجابة بالنفى رغبة في اتباع المنطق وهو موقف انساني عاقل ، الكل لا يستنبط من الجزء (١٧٤) . والاجابة بالايجاب رغبة في الوقوع في التناقض كنوع من المعجزة العقلية ثم تجاوزها للتعبير عن عواطف التعظيم والاجلال ، ويكون استخراج الكل من الجزء أكثر تعبيرا عن العظمة والجلال لانه يتجاوز حدود الموقف الانساني .

(١٧٣) ينكر عباد والبغداديون أن يكون معنى عالم قادر ، مقالات ج ١ ، ص ٢٢٦ ، ص ٢٢٩ ، ج ٢ ، ص ١٦٦ ، على عكس أبى الهذيل الذي تعنى لديه الله عالم أنه قادر ، مقالات ج ٢ ، ص ١٥٨ ، وهذا هو معنى أخذ شعار « الحق فوق القوة » في حياتنا السياسية المعاصرة .

(١٧٤) ينكر عباد وأبو الهذيل أن يكون معنى قادر أنه حي . والمعتزلة والبصريون ينكرون أن يكون معنى حي أنه قادر على عكس بعض البغداديين مثل الاسكافي ، فعنده تعنى الله حي أنه قادر ، مقالات ج ١ ، ص ٢٢٦ ، ص ٢٢٩ ، ص ٢٣٥ ، ج ٢ ، ص ١٦٦ ، ص ١٥٨ ، ص ٢١٩ — ٢٢٢ .

وعلاقة العلم بالحياة لم يتكلم عنها احد من القدماء في حين أنها الموضوع الاساسى فى تأسيس العلم . الحياة موضوع العلم . والعلم هو الاساس النظرى للحياة . وتحدث الازمة فى العلم عندما يتفصل العلم عن الحياة فيكون العلم منقولاً لبيئة دون ان يكون تعبيراً عن حياتها أو مبتوراً من بيئة أخرى ، ويظن أنه علم عام لكل عصر فى حين أنه علم خاص نشأ فى بيئة معينة وظروف خاصة لا يمكن تعميمه فى بيئة أخرى ، ولا يمكن تفسيره الا بارجاعه الى بيئته الاصلية ، وهى بيئة مؤقتة تتغير ويتغير العلم طبقاً لها . نقل العلم يخرج من ظروفه ومن حركته التاريخية وأخذ لفترة من فترات التاريخ وحسدها على أنها كل الفترات وكل العصور (١٧٥) . فضلاً عن طمس البيئة بعلم دون تنظيم مباشر للواقع الحاصل . وهناك فرق اذن بين نقل العلم وانشاء العلم . والتنظيم المباشر للواقع هو السبيل لانشاء العلم حتى ولو كانت هناك تجارب مشابهة سابقة وتنظيم محكم . العلم هو العلم فى الشعور وليس العلم المنقول . « العلم فى الراس لا فى الكراس » .

ولا يوجد فى هذا الثلاثى أى مؤثرات أجنبية مسيحية أو غيرها . فمفهوم الاثر والتأثير غير مجد فى تحليلات الشعور التى ترد الفكرة الى أسسها النفسية وليس الى مصدرها التاريخى . يخضع هذا الثلاثى لضرورة عقلية خالصة ولما ييسر التصنيف التى ارتضاها القدماء نقلاً أو عقلاً . فالصفات الثلاث تدل على صفات الذات أو الصفات المعنوية أو الصفات الاولى بالنسبة الى الرباعى . كما ان الثلاثى يكشف عن ماهية التجربة الانسانية وبنية الشعور كحياة وبعديها فى النظر والعمل (١٧٦) .

(١٧٥) أنكر بعض البغداديين أن يكون معنى الله عالم أنه حى ، « قلت ج ١ ، ص ٢٢٩ ، والمثل هنا من انتزاع الحضارة الغربية خارج بيئتها ونقلها الى الشعوب اللاأوروبية . وهذا هو موضوع القسم الثانى من « التراث والتجديد » ، وقفنا من التراث الغربى » .

(١٧٦) هذه اشارة الى ما يقال عادة من اثر اثنانين النصارى على الصفات الثلاثة . ويرفض القدماء هذه الاثنانين فى رفض الجوهر الميتافيزيقى

(ب) الرباعى : السمع ، البصر ، الكلام ، الإرادة . وهو أقرب الى

التشبيه من الثلاثى فالصفات الثلاث الاولى حواس ، لها أعضاء حسية الاذن والعين واللسان . وعادة ما يأتى السمع والبصر معا وكأنهما صفة واحدة وبهذا الترتيب ، يسبق السمع البصر الا مرة واحدة يتغير الترتيب انى البصر والسمع أو توضع الإرادة بينهما (١٧٧) . وقد ترتبط الإرادة بالكلام ارتباط السمع بالبصر لان الكلام لا يصدر عن هوى بل هو وحى ومن ثم ارتباط الإرادة التى يمتنع فيها الهوى والانفعال . وقد يرتبط الكلام بالإرادة لاثبات قدم الكلام وخضوعه لامر « كن » (١٧٨) . وقد أخذت صفتا الكلام والإرادة أهمية أكبر من السمع والبصر . فنظرا لأهمية الإرادة يعقد لها باب خاص بالاضافة الى الصفات كما يعقد لخلق القرآن أبواب خاصة بالاضافة الى الكلام (١٧٩) . وقد تظهر الشيئية متميزة عن الإرادة ويختفى الكلام وكأن الشيئية بديل عنه (١٨٠) . وقد يقل الرباعى الى ثنائى السمع والبصر عندما تدخل الإرادة والكلام فى العدل ويخرجان من التوحيد أى من نظرية الصفات الى نظرية الافعال (١٨١) .

كما يرفضونها فى تعدد الالهة واثبات الواحد . كما يعرضون لها فى الصفات الثلاثة الاولى ، العلم والقدرة والحياة ، ولكن لا شأن لها بموضوع الصفات . وان ما قيل من أثر الاقنيم الثلاثة فى الصفات الرئيسية الثلاثة غير صحيح ويكون أقرب عند الباقلانى فى « التمهيد » الى الموضوع المستقل فى تاريخ الاديان والنقد الدينى للعقائد . الغاية ص ١٨٤ — ١٨٥ ، انظر أيضا « التراث والتجديد » ، موقفنا من التراث القديم « ثالثا ، أزمة المناهج فى الدراسات الاسلامية ، ١ — النعرة العلمية ، د — منهج الاثر والتأثر ص ١٠٢ — ١٠٨ .

(١٧٧) الرسالة ص ٤٤ — ٤٨ ، سميع مريد ، بصير ، متكلم ، الانصاف ص ٣٥ — ٣٧ .

(١٧٨) يثبت الاشعرى الإرادة كنتيجة لاثبات الكلام لان الكلام يتطلب ارادة يخصهما فى باب واحد ، اللمع ص ٣٣ — ٤٦ .

(١٧٩) التمهيد ص ٤٧ .

(١٨٠) النسفية ص ٦٠ .

(١٨١) الشرح ص ١٦٧ — ١٧٥ .

والآن ما هو مقياس الترتيب النمطي القديم ، السمع والبصر والكلام والارادة ؟ السمع والبصر مرتبطان بالعلم ومستواه الحسى ، والكلام هو التعبير واللفة وايصال العلم . والارادة تجعل العلم والتعبير والعمل وباقى الصفات خارجة عن نطاق الهوى والانفعال . السمع والبصر يلحقان بالعلم أى بالعقل النظر والارادة تجعل العلم خالصا لا يقوم على هوى أو كراهة للعالم ، ويعبر عن العلم فى كلام فى العالم قبل أن يتحقق بالقدرة .

وقد يبدأ الكلام أول الرباعى نظرا لاهمية الكلام على السمع والبصر والارادة فيتصدر الرباعى . وقد يعقد له فصل خاص مع الارادة باعتبارها أهم من السمع والبصر ولكن يقلب عليها نظرا لاهميته فى حين توضع باقى الصفات حتى العلم والقدرة والحياة متداخلة مع باقى أوصاف الذات ودليل الحدوث والاعادة . وقد يظهر الكلام ضد نفاته من دعاة خلق القرآن ، والارادة ضد نفاتها من دعاة حرية الانفعال ، ويثبت السمع والبصر مع اليدين والوجه وباقى صفات التشبيه مما يدل على اقتراب هاتين الصفتين بصفات التشبيه . وقد يبدأ الرباعى بالارادة نظرا لاهميتها فى حرية الانفعال فتتصدر الارادة (١٨٢) .

(١٨٢) بناء على تحليل العقل وكان السمع والبصر باستمرار وحدة واحدة لا يفترقان ، السمع يسبق البصر ، تكون لدينا احتمالات ست فى نسق الاولوية .

(١) السمع ، البصر ، الكلام ، الارادة ، التمهيد ص ٤٧ ، الكفاية ص ٤٤ — ٥٨ .

(ب) السمع ، البصر ، الارادة ، الكلام ، الاصول ص ٩٦ — ١٠٨ ، الفصل ج ٢ ، ص ١٢٨ — ١٣٨ ، ص ١٥٥ — ١٦٩ ، ج ٣ ، ص ١٣ — ١٨ ، الفقه ص ١٨٤ ، اللغ ص ٣٣ — ٤٦ ، الابانة ص ١٩ — ٤١ ، الخريدة ص ٢٩ — ٤١ .

(ج) الكلام ، السمع ، البصر ، الارادة .

(د) الكلام ، الارادة ، السمع ، البصر .

(هـ) الارادة ، السمع ، البصر ، الكلام ، الانصاف ص ٢٣ ، ص ٣٦ — ٣٧ ، الاصول ص ٩٠ ، الارشاد ص ٦٣ — ٧١ ، الاقتصاد ص ٢٤ ،

والرباعى ، السمع والبصر والكلام والارادة ، صفات مطلقة كالثلاثى .
واذا كانت توحى بالتشبيه فان التشبيه فى الحقيقة لا يعنى الصفات
الحسية بل الصفات كصور فنية للتعبير عن معانى . الرباعى أقرب
الى وسيلة التعبير منه الى الشئ المعبر نفسه . وسيلة التعبير هى الصورة
الفنية فى حين أن الشئ المعبر عنه هو المعنى ، وقد استطاع التنزيه
حقا التمييز بين أسلوب الوحى ومضمونه ، ورفض اعتبار التصوير ، وهو
أسلوب التعبير فى الوحى ، هو المضمون نفسه .

لذلك كان علماء البلاغة والنقد الادبى اصدق فى حديثهم عن أساليب
الاستعارة والكناية ، وكذلك علماء القرآن فى حديثهم عن التخييل
من المتكلمين . فالوحى لا يعطى احكاما على وقائع بل يعطى احياءات
للتأثير على النفوس . احكام الوحى ليست احكاما طبيعية بل احكام
شمعورية . ولا يعنى صدق الوحى اعطاء وصف للتاريخ الموضوعى بل
استخلاص المعنى المستفاد منه أى انه يعطى معانى مستقلة لا حوادث
مادية . وقد حاول الفلاسفة من قبل نفس الشئ عندما تحدثوا عن ضرورة
التأويل حتى يتفق النص مع العقل والحقائق الانسانية العامة . . السمع
والبصر والكلام توجد كصور فنية فى الوجه . فالوجه أو الرأس يحتوى
على الاذن والعين والفم وليس ذلك بأولى من الذوق والشم واللمس . فهل
السمع والبصر أقدر على الادراك من اللمس والذوق والشم ؟ هل الفنون
السمعية والبصرية ، الموسيقى والشعر أو التصوير والرسم والنحت
والعمارة والزخرفة أقرب الى النفس من فنون الطعموم والروائح
والملموسات ؟ هل أولوية السمع والبصر فى الترتيب تعطى أولوية للفنون

المحصل ص ١٢١ — ١٢٦ ، المعالم ص ٤٤ — ٥٨ ، الطوالع ص ١٧٩ —
١٨٣ ، المواقف ص ٢٩٢ — ٢٩٩ ، التحقيق ص ٥٣ — ٨١ ، الخريدة
ص ٢٥ — ٤١ .

(و) الارادة ، الكلام ، السمع ، البصر ، الانصاف ص ١٨ ، النظامية
ص ١٧ — ٢٣ ، الغاية ص ٥٢ — ٧٥ ، ص ١٢٣ — ١٥٥ ، النهاية
ص ٢٣٨ — ٣٥٥ ، المسائل ص ٣٦٤ — ٣٦٥ ، العضدية ج ٢ ، ص
١١٢ — ١١٨ ، الخريدة ص ٢٩ — ٤١ .

السمعية على الفنون البصرية ؟ اليس الكلام سمعا ؟ وماذا عن باقى اعضاء
البدن كوسيلة للكلام اما بتعبيرات الوجه أو بحركات اليدين كما هو الحال
فى فن الايحاء ولغة البدن ؟ (١٨٣) .

٢ — العلم : بالرغم من استقرار العلم على أنه أول صفة فى السباعى
وبالتالى فى الثلاثى الا أنه يظهر أحيانا مع اوصاف الذات (١٨٤) . كما
يظهر مع الاوصاف الستة الأخرى (باستثناء الكلام) ضمن الاوصاف (١٨٥) .
ويظهر بمفرده فى معرض أثبات الصفات بعد الكلام وقبل الإرادة (١٨٦) .
وقد يظهر على أنه ثانى صفة فى الثلاثى والسباعى معا بعد القدرة أو
بعد الحياة (١٨٧) . ويظهر كثالث صفة فى السباعى والثلاثى معا ، القدرة
والحياة والعلم أو القدرة والإرادة والعلم (١٨٨) . ومع ذلك استقر العلم
على أنه الصفة الأولى حتى فى حالة غياب العد والاحصاء أو حتى فى حكم
نعى الصفات (١٨٩) . ويظهر فى المؤلفات المتأخرة على أنه الصفة الوحيدة

(١٨٣) وهذا هو سؤال القدماء هل الصفات سبعة فقط ؟ أثبت
الاشعرى اليد وراء القدرة ، والوجه وراء الوجود والاستواء . وأثبت
الاسفراينى صفة توجب الاستغناء عن المكان ، وأثبت القاضى صفات
ثلاث أخرى وراء الشم والذوق واللمس ، وأثبت عبد الله بن سعيد القدم
وراء البقاء وأثبت مثبتوا الحال العالمية وراء العلم وكذا فى سائر الصفات .
وأثبت أبو سهل الصعلوكى لله بحسب كل معلوم علما وبحسب كل مقدر
قدرة . وأثبت عبد الله بن سعيد والكرم والرضا والسخط صفات وراء
الإرادة . والانصاف أنه لا أدلة على ثبوت هذه الصفات . المحصل
ص ١٣٥ — ١٣٦ ، النهاية ص ١٠٧ — ١٠٩ .

(١٨٤) اللع ص ٢٤ .

(١٨٥) النسفية ص ٦٨ .

(١٨٦) الابانة ص ٢٩ — ٣٤ .

(١٨٧) الاصول ص ٩٥ ، الارشاد ص ٦١ ، الاقتصاد ص ٥٣ — ٥٤ ،
المسائل ص ٣٦٣ ، المحصل ص ١١٨ — ١٢٠ ، المعالم ص ٤٠ — ٤١ ،
الطوالع ص ١٧٢ — ١٧٩ ، المواقف ص ٢٨٦ — ٢٦٦ ، الرسالة ص
٣٥ — ٣٨ ، التحقيق ص ٦١ — ٦٧ ، الشرح ص ١٥٦ — ١٦٠ .

(١٨٨) الانصاف ص ٣٥ — ٣٦ ، التمهيد ص ٤٧ ، الكفاية ص ٤٨ —
٥٠ ، الحصون ص ١٨ — ٢٠ .

(١٨٩) الفصل ج ٢ ، ص ١١٨ — ١٢٨ ، الارشاد ص ٦٣ .

في الثلاثي التي تستحق معالجتها في فصل مستقل ، لاثبات أنه أزلنى واحد ، متعلق بجميع المعلومات على التفصيل ، كلياتها وجزئياتها (١٩٠) .

وقد عرض القدماء لعدة مسائل في العلم مثل معرفة الله لذاته ، ومعرفة غيره سواء الجزئيات اللامتناهية أو الكليات المتناهية ، والادلة على العلم عند الحكماء والمتكلمين . فقد سأل القدماء هل يعلم الله ذاته ؟ العلم هنا متجه نحو الذات أى أنه علم بالذات لذاتها ، وليس علما بموضوع خارج عنها ، الذات ذات وموضوع . فالاجابة بالنفى تقوم على أن العلم اعراض . فلو علم ذاته لكانت مضافة الى نفسه واضافة الشيء الى نفسه محال . ولكن الوعى بالذات ممكن وقائم ، وعى الذات بالذات لا يستحيل ، ولا يدل ذلك على قسمة بل على درجة من الذاتية فتنبثق الموضوعية منها . والاجابة بالإيجاب تجعل علم المؤله الشخص بذاته البق فكيف بعالم لا يعلم ذاته ؟ هناك علم من ناحية وذات من ناحية أخرى . ولما كان العلم مطلقا فانه يشمل العلم بالذات . وكيف بعالم يعلم الخارج ولا يعلم ذاته ؟ بل ان العلم بالذات شرط العلم بالعالم الخارجى (١٩١) .

وإذا كان العلم بالذات ممكنا فان العلم بالغير يكون ممكنا كذلك ، فنعلم بالذات هو علم بالغير لأن الذات هى الغير بل ان الوعى بالذات هو فى نفس الوقت وعى بشيء أى وعى بالآخر وهذا لا يعنى أن هناك علمين ، علم بالذات وعلم بالموضوع بل العلم واحد ، وتفاير الموضوع لا يعنى تفاير العلم . ليس هناك علم بالذات يكون أشرف من العلم

(١٩٠) النهاية ص ٢٢٥ — ٢٣٧ .

(١٩١) اثبات علم الله بالذات هو موقف السندى والسيرافى والشحام والدلال وعبد الرحمن الشافعى ، الانتصار ص ٥٣ ، أما النفى فهو رأى معمر نقلا عن ابن الراوندى ولكن الخياط ينفيه ، الانتصار ص ٥٣ ، وترى القدرية مع معمر أنه لا يقال عالم بنفسه وان كان عالما بغيره فلأن من شرط العلوم أن يكون غير العالم ، الفرق ص ١٥٥ ، الاصول ص ٩٩ ، ويبرر ابن حزم هذا الرأى بأنه من أثر الفلاسفة فمذهبهم أن علم البارى ليس علما انفعاليا أى تابعا للمعلوم بل علم فعلى من حيث فاعل عالم ، الفصل ج ١ ، ص ١٠٢ — ١٠٣ .

بالموضوع كصفة للذات ، فهذه ثنائية تركيبية لا توجد في وحدانية الذات .
وليس من شرف الذات أن تكون وعيا فارغا ، وعيا بلا شيء ، خارج نطاق العالم ، فهذا اسقاط للموضوع وتحديد للعقل وتفضيل لحكم الشرف والقيمة على حكم العقل والواقع . ويقوم انكار علم الذات بالغير على عدة حجج منها انه لو عقل شيئا لعقل ذاته وهذا محال لاستحالة حصول النسبة بين الشيء ونفسه وهو محال . وهى حجة مبنية على افتراض مسبق هو استحالة العلم بالذات ، كما ان علمه لا يكون ذاته والا كان ذاته قابلا وفاعلا أى موضوعا وذاتا وهو محال . لو قامت بذاته صفة لكانت ذاته مقتضية لها فيكون قابلا وفاعلا معا وهو محال . والحقيقة أن هذه الحجة تقوم أيضا على افتراض استحالة العلم بالذات ولا تقوم اذا ما ثبت خطأ الافتراض . فان قيل أيضا : لو كان العلم صفة كمال لكان الموصوف به ناقصا لذاته ومستكملا بغيره ، وهى نفس حجة نفى الصفات . والحقيقة أن الوعى بشيء ليس نقصا فى الوعى بالذات بل أحد مظاهر كماله والا كان الوعى فارغا بلا مضمون . ولا يدل ذلك على احتياج وعوز وفقر فتلك لغة تشبيهية انسانية ولكن تدل على بناء الوعى على أنه وعى بذاته ووعى بغيره . أما باقى الحجج فانها مستمدة من الحجج العامة لاثبات الصفات مثل احتمال تعدد القدماء اذا ثبتت الصفات او افتراض التركيب ضد الوحدانية ، وأن العالمية والقادرية واجبتان ولا تعللان بقدرة او بعلم فالموجب للعالمية ذاته أما بواسطة (الصفاتية) ، او بلا واسطة . والعلم لا يختص بمعلوم دون معلوم والا وجب الحدوث والترجيح والتخصيص والاضافة والتأثير . وقد تقال حجة جدلية لنفى علم كل شيء مثل انه لو علم شيئا لعلمه بعلم وهذا العلم الثانى بعلم ثالث ويتسلسل الامر الى ما لا نهاية وبالتالي يستحيل العلم لأن الوعى بالذات لا يحتاج الى وعى بالوعى لأن الوعى بالوعى هو وعى بالذات ، علم كامل لا يحتاج الى علم آخر كى يتم العلم به . وبداية التجربة الانسانية وادراكها المباشر اصدق من أية حجة جدلية منطقية صورية فارغة (١٩٢) .

(١٩٢) الطوالع ص ١٧٢ - ١٧٦ ، المواقف ص ٢٨٨ - ٢٩١ ، والعلم بالذات والعلم بالغير علم واحد يعلم به جميع المعلومات على تفصيلها من

وقد ينكر العلم بما لا نهاية له فلا يعقل الا المتناهي وذلك لأن المعلومات تنطرق اليها الزيادة والنقصان ولأن كل معلوم يتميز عن غيره مفقود اليه فهو متناه ، ولأن العلم بالمعلوم مخالف للعلم بغيره ، فلو كانت المعلومات غير متناهية لكانت العلوم كذلك . والحقيقة أن هذا خلط بين موضوع العلم وقانون العلم . ماذا كانت موضوعات العلم غير متناهية فلأنها جزئية والاجزاء لا تنتهى أما اذا كان موضوع العلم هو القانون العلمى فالقانون متناه لأنه مطرد في عدد لا متناه من الاجزاء (١٩٣) .

لذلك أنكر الحكماء العلم بالجزئيات أى بالوقائع اللامتناهية عدا واحصاء وادراكا وأثبتوا فقط العلم بالكليات عقلا واستنباطا واطرادا . وحجة الفلاسفة أن ذلك يوجب تغيرا في علم الله وجهلا بتغير الوقائع . وقد رد المتكلمون على الحكماء بعدة حجج منها أن فاعل أبدان الحيوانات لابد أن يكون عالما بجزئياتها ، وأن العلم صفة كمال تجب لله والجهل صفة نقص تستحيل على الله ، ولما كان العلم بالعلة يوجب العلم بالمطول وجب علم الله بالجزئيات فعلم الله الأزل في ماض وحاضر ومستقبل ، فحقيقة أنه سيقع غير حقيقة أنه وقع لاختلاف المتعلقين ، وإن شرط العلم هو الوقوع ، ويمكن العلم بأنه وقع مع الجهل بأنه سيقع وهو محال . والحقيقة أن هذه مسألة انسانية صرفة يظهر فيها التقابل بين العلم القبلى العقلى الاستنباطى والعلم البعدى الحسى الاستقرائى ، وكلاهما مطلبان للمعرفة الانسانية ، والتوحيد بينهما أحد غايات الحكمة . وبالرغم من علم الذات بالغير الا أنه علم قبلى ، سابق على البداية . ومن

غير حس ولا بديهية ولا استدلال عليه ، الفرق ص ٣٣٥ ، الاصول ص ٩٩ ، ويعطى الرازي حجة على وحدانية العلم بأنه عالم بكل المعلومات لأنه حى ، والحى عالم بكل واحد من المعلومات . والموجب لكونه عالما ذاته المخصوصة التى تقتضى العلم بالكل ، العالم ص ٤٢ ، والخلاف مع الكرامية التى زعمت أن لله علمين بأحدهما معلومات وبالأخر هذا العلم كما أثبت آخرون علوما جديدة لكثرة المعلومات ، الاصول ص ٩٥ .

(١٩٣) عالم بجميع المعلومات غير المتناهية ، المسائل ص ٣٦٥ — ٣٦٦ ، المحصل ص ١٢٦ — ١٢٩ .

الطبيعى أن يركز الحكماء عليه لأنه في الذهن الانسانى سابق على التجربة وبإذالى أشرف من العلم التجريبي المستقى من العالم الخارجى ، الاول مسورى علم بقينى والثانى ماذى جزئى ظنى . لذلك كانت المثالية اكبر تعبير عقلى عن عواطف القاليه فاذا حاول العلم الطبيعى التعرف على نظام الكون والتعبير عنه فى نظرية مستقلة فهو ليس صفة مجردة لكائن شخص بل غمهم للطبيعة فى مقابل ما بعد الطبيعة التى تحاول فهم هذا العلم كنسق عقلى خالص لا شأن له بالطبيعة . ومن صفات العلم الشامل هو التحقق . لذلك لم ينفصل عن المشيئة والارادة . فهو عالم بكل الكليات والجزئيات ، الموجودات والمعدومات ، الغائبات والحاضرات ، الإنشيرات والمفارقات ، الواجبات والممكنات ، عالم بما وقع وبما سيقع خيف يقع وبما لم يقع لو وقع كيف كان سيقع ! فالعلم أعم تعلقا من القدرة لأنها تختص بالممكنات دون الواجبات والامتنعات (١٩٤) .

ومع ذلك يثبت الحكماء العلم . فالواجب عالم لأنه مجرد ، وكل مجرد عالم لأن التجرد يستلزم المعقولية والبراءة من الشوائب ، وعلمه مجرد لا ينال الا بالتجريد . العلم هو صور المعلومات القائمة بنفسها أو بذاته . أى أن الحكماء يثبتون العلم بدليل مزدوج مؤداه أن الله مجرد ، وكل مجرد عاقل لجميع الكليات ، وأنه يعقل ذاته وبالتالي فإنه يعقل ما عده وهو دليل عقلى استنباطى صورى خالص . كما أشار الفلاسفة الى دليل الانتان نظرا لان أفعال محكمة متقنة وبالتالي فهو عالم . المقدمة الاولى حسية والثانية عقلية ولكن الغالب عليهم كان الحجة الاولى (١٩٥) .

والعلم عند المتكلمين صفة قائمة بذاته تنكشف بها له جميع الاشياء

(١٩٤) المعالم ص ٤١ — ٤٢ ، المواقف ص ٢٨٨ — ٢٩١ ، الإبانة ص ٥ ، ص ٩ ، ص ١٢ ، الانصاف ص ٢٣ ، ص ٣٥ — ٣٦ ، الاصول ص ٩٩ ، الاقتصاد ص ٥٣ — ٥٤ ، النسفية ص ٦٨ ، التحقيق ص ٦٤ — ٦٧ ، المحصل ص ١٢٦ — ١٢٩ ، المعالم ص ٤١ — ٤٢ ، المواقف ص ٢٨٨ — ٢٩١ .

(١٩٥) الطوالع ص ١٧٢ — ١٧٦ ، المحصل ص ١١٨ — ١٢٠ ، المواقف ص ٢٨٥ — ٢٩٠ ، التحقيق ص ٦٣ — ٦٤ .

من الواجبات والممكنات والمستحيلات . العلم انكشاف وهو صفة كمال في الوجود والانكشاف مقولة انسانية خالصة توحى بجهل الشيء ثم علمه وهو ما يستحيل على الله . اما تعريف العلم بأنه نسبة العالم الى غيره فانه أيضا يعتمد على كون الصفة غير الموصوف وبالتالي الوقوع في مخاطر التفسير والتعدد على عكس العلم القائم بالذات . وبالإضافة الى مشاركة المتكلمين للحكماء في الدليل العقلي الا انهم فصلوا الدليل الحسي الى دليلين لاثبات العلم ، دليل الاتقان ودليل القدرة . ويقوم دليل الاتقان على أن نظام العالم وحكمة الصنع يقتضيان اثبات العلم ، وأن التأمل في المخلوقات لابد وأن ينتهى الى العلم بعلم الصانع وكما هو واضح في عديد من الآيات في أصل الوحي . يبدأ الدليل بالتأمل في أحوال المخلوقات وفي تشريح الابدان وفي مسار الافلاك ، وأن كل ذلك انما يتم عن اختيار وتوجه وقصد ، ولا يمكن أن يقوم ذلك إلا بالعلم اذ لا يمكن التوجه وقصد ما ليس بمعلوم . ويقوم الدليل على أصلين الاول نظام الكون واتفاق الصنيع والثاني دلالة ذلك على الفعل المحكم وبالتالي على كونه عالما ، الاصل الاول اضطرارى والثاني استدلالى . والاعتراض الاساسى على هذا الدليل هو وجود القبح والشر والفوضى في العالم وكيفية تفسير ذلك أو تبريره . فمثلا قد يكون خلق القبح لطفًا في أداء الواجبات ودعوة لشكر النعم . وقد يكون ابتلاء وامتحانًا واختبارًا وشحذاً للهمة واعمالاً للاختيار . والواقع أن هذا الدليل مثل الأدلة على اثبات الصانع تشخيص لنظام الطبيعة . فنظام العالم ناتج عن قوانين الطبيعة الثابتة التي يكتشفها العقل . وأن استعمال ذلك كدليل لاثبات عالم ذى علم مشخص هو استمرار في الخلط بين العقل والوجدان ، بين الفكر العلمى والفكر الدينى (١٩٦) .

(١٩٦) الرسالة من ٣٥ — ٣٨ ، الشرح ص ١٥٦ — ١٥٩ ، المحصل ص ١١٨ — ١٢٠ ، اللوح ص ٢٤ — ٤٦ ، الانصاف ص ٣٦ ، التمهيد ص ٤٧ ، ص ١٥٢ — ١٥٣ ، المسائل ص ٣٦٣ ، المعالم ص ٤٠ — ٤١ ، المواقف ص ٢٨٥ — ٢٩٠ ، الحصون ص ١٨ — ٢٠ ، الارشاد ص ٦١ — ٦٣ ، ص ١٣٦ — ١٣٧ ، الإبانة ص ٣٩ — ٤٣ ، التحقيق ص ٦١ — ٦٣ ، « عالم بجميع المعلومات لصدور الافعال المحكمة المتقنة الواقعة على

أما دليل القدرة فأنه في حقيقة الأمر أقرب إلى إثبات القدرة منه إلى إثبات العلم . ولكن نظرا لارتباط القدرة بالعلم في الثلاثي فأنه لا يمكن إثبات العلم دون إثبات القدرة ، لأن العلم واقع متحقق ، ولا يمكن إثبات القدرة دون العلم والا كانت قدرة عمية هوجاء لا قصد فيها ولا توجه وهو ما يناقض الوعي الذي تقوم الصفات به . يرتبط العلم بالقدرة سواء من حيث الإثبات أو من حيث الوصف . فالعلم أوسع من القدرة لأن العلم يتعلق بكل الممكنات والواجبات والمستحيلات في حين أن القدرة تتعلق بالممكنات وحدها . والحدث دليل على القدرة والأحكام في الحدث دليل على العلم ، الأول يعرف بالضرورة والثاني يعرف بالاستدلال . فالقدرة والعلم كلاهما يشتركان كنتيجة لإثبات حدوث العالم . وليس في الشاهد ما يقضي ثبوت أحدهما دون الآخر ، وليس فيه ما يؤدي إلى تعلق العلم الواحد بجميع المعلومات فحسب دون تعلقه بالمقدورات لأن الأول يتعلق بجميع المعلومات الواجبة والممكنة والمستحيلة في حين أن المقدورات تتعلق بالممكنة وحدها . والحقيقة أن ذلك أيضا تشخيص للمقدورات . فلماذا لا تكون الطبيعة فاعلة بنفسها ما دامت الطبيعة عاقلة ، والعقل أحد مظاهر الوعي ، وبالتالي يتطلب العقل المقدرة ؟ فكل قادر عالم بالضرورة وان لم يكن كل عالم قادرا نظرا لأن العلم أوسع نطاقا من القدرة (١٩٧) .

وقد يدمج الدليلان معا في دليل واحد في عبارات انشائية ويكون أقرب إلى صور ذهنية للتقليد البدائي منه إلى البراهين العقلية عندما يقال مثلا

=

ترتيب ونظام ولحكام واتقان وذلك لا يحصل إلا من علم بها ،
الانصاف ص ٣٥ — ٣٦ ، الملل ج ١ ، ص ١٤٤ ، وقد أحدث هذا الدليل فرعا
بأكمله في علم الكلام الحديث تحت تأثير Natural Theology في الغرب والترويج
لنتائج العلم الحديث وأشهر مثل على ذلك ، طنطاوى جوهرى ، ومحمد
فريد وجدى .

(١٩٧) المواقف ص ٢٨٥ — ٢٩٠ ، الملل ج ١ ، ص ١٤٢ — ١٤٤ ،
الارشاد ص ٦١ — ٦٣ ، ص ١٣٦ — ١٣٧ ، الحصون ص ١٨ — ٢٠ ،
التحقيق ص ٦١ — ٦٣ .

م ٢٨ — التوحيد

أن الاتساق في الكون يدل على علم ، والعلم يدل على العالم أو أن النظام في الكون يدل على القدرة ، والقدرة تدل على القادر . إذ يقوم هذا اللون من التشكير على تفسير الظواهر الطبيعية بعلة خارجية وهو ما يتنافى مع الفكر العلمى الذى يفسر الظواهر من داخلها . كما أنه يعمم الملاحظة الى صفة مطلقة مجردة . فقدرة النار لا تمثل قدرة مطلقة ، وعلم الحيوان أو الانسان لا يمثلان علما مطلقا . وكل ما في العالم ملاحظات جزئية لا تسمح بالتعميم والتجريد ثم التعامل مع صفات مستقلة عن العالم . كما أن ذلك تشخيص للقوانين وتحويلها الى أسماء فاعل . فالقدرة قادر ، والعلم عالم ، وهى احدى صور التفكير البدائى في تشخيص الظواهر (١٩٨) .

والحقيقة ان العلم مثل انسانى أعلى يحققه الانسان في ذاته فان استعصى تحقيقه فانه يحوله الى اله ، لما كان الاله هو أقصى ما يتمكنه الانسان من غاية . فالتأليه حرص على الواقع كمثل في لحظة العجز عن التحقيق ، والتمسك بالحق النظرى ان ضاع الحق العلمى ، التمسك بالمبدأ في غياب الواقع (١٩٩) . ويتضح ذلك من تحليل لفظ « العلم » في أصل الودى في الصيغة الفعلية وليست الاسمية . فالعلم فعل أو صفة « عليم » أو « علام » . أو اسم بمعنى الودى أى العلم المعطى للناس وليس صفة لجوهر ثابت . وهو فعل مشترك بين الانسان والله ، يعلم الانسان كما يعلم الله . وهو أمر بالعلم حتى يصبح الانسان عالما كما ان الله عليم وعلام (٢٠٠) .

(١٩٨) أنظر مثلا طريقة الاشعرى في اثبات أن الله عالم ، اللمع ص ٢٤ ، كيف يكون الله آمرا بلا أمر ؟ كيف يمكن اثبات عالم بلا علم ؟ العالم اشتقاق من العلم ، فاثبات العلم أولى . هل يجوز أن تشتق الصنائع الحكيمة من ليس بعالم ؟ الابانة ص ٣٩ — ٤٣ .

(١٩٩) هذه هى التفرقة عند فقهاء القانون بين De Facto , De Jure .

(٢٠٠) ذكر فعل علم في القرآن ٧٧٨ مرة ، منها ٤٢٥ مرة فعلا سواء علم (٢٨٢ مرة) أو علم (٤٢ مرة) ، ٢٥٧ مرة صفة عالم أو معلوم أو عليم أو علام أو أفعّل تفضيل « أعلم » ، ومفقط ١٠٥ مرات اسما أى أقل

٣ — القدرة : والقدرة ثانی حصة فی الثلاثی : العلم والقدرة والحیاء ،

وكان العقل العلی تال للعقل النظری ، وأن الممل لاحق علی اننظر وتحقیق له . وقد لا تظهر القدرة علی الاطلاق لانه لا توجد مخاطر علیها أو نشكیک فیها (٢٠١) . وقد تظهر القدرة مع الحیاء كشرطین للعلم فی حین أن العلم هو شرط الحیاء والقدرة (٢٠٢) . وقد تظهر علی أنها رابع صفة فی السباعی بعد الحیاء والعلم والارادة ، بعد تقدم الارادة علیها مما یوحی بصعوبة التفرقة بین القدرة والارادة كما سیظهر ذك فی مبحث الخلق (٢٠٣) . وقد تظهر علی أنها أول صفة فی الثلاثی والسباعی نظرا لاهیتها حتی علی العلم ، وهنا تكون الاولیة للعقل العلی علی اننظر . وللعمل علی النظر (٢٠٤) . وعلى العکس قد تظهر القدرة علی أنها آخر وصف فی الثلاثی بعد أن یأخذ العلم مکانها وتتصدر الحیاء (٢٠٥) . ولكن بعد أن استقر النسق تظهر القدرة علی أنها ثانی صفة فی السباعی وفی الثلاثی معا دون ذکر للضرورة العقلیة لهذا النسق وکانه ترتیب محتمل کفره حتی لو تغير ترتیب الصفات الاخری کأن تكون الارادة اوله والحیاء آخره (٢٠٦) . وقد تظهر القدرة عرضا مع القوة دون أن تكون مع

=

من السدس مما يدل علی أن العلم فعل أو صفة لموصوف ولكنه لیس اسما . فإله یعلم وبعلم وأعلم . وهو علیم (١٦٢ مرة) وعلام (٤ مرات) . أما العلم (١٠٥ مرات) فیعنی الوحی الذی أعطاه الله للإنسان . وأكثر استعمالات الفعل للإنسان ، والصفة لله ، والاسم للوحی ای أن الإنسان یعلم من العلم من خلال الوحی . فالعلم حركة ولیس ثباتا ، معطى ولیس جوهرا .

(٢٠١) وهذا هو الحال فی « الابانة » ، « التمهید » .

(٢٠٢) اللع ص ٢٥ .

(٢٠٣) الرسالة ص ٤٠ .

(٢٠٤) الاصول ٩٣ — ٩٤ ، الاقتصاد ص ٤٤ — ٥٣ ، المسائل ص ٣٦٠ — ٣٦٢ ، المحصل ص ١١٦ — ١١٨ ، المعالم ص ٣٩ — ٤٠ ، الطوالع ص ١٦٦ — ١٧٠ ، المواقف ص ٢٨١ — ٢٨٦ ، الکفاية ص ٤٤ — ٤٦ ، التحقیق ص ٥٣ — ٥٨ ، الشرح ص ١٥١ — ١٥٦ (مع ادخال الکلام والارادة فی العدل) .

(٢٠٥) النظامیة ص ١٨ .

(٢٠٦) الانصاف ص ٣٥ ، المعالم ص ٤٢ — ٤٤ ، ص ١٨ .

الثلاثي بل يكتفى بالعلم والحياة . وقد تظهر أيضا بعد بعض صفات الرباعي مثل السمع والبصر مع صفات التشبيه وبعض صفات الانفعال مثل العزة والرحمة والامر والنفس والذات والقوة والقدرة والاصابع . وقد تدخل أيضا مع صفات الانفعال المتعلقة بالارادة مثل السخط والرضا والعدل والصدق والملك والخلق والنجود والارادة والسخاء والكرم وبهذا المعنى تتسع صفة القدرة وتشمل كل شيء بل وتتصدر العلم (٢٠٧) .

والقدرة صفة قديمة قائمة بذاتها توجد بها الحوادث وبعدها يستحيل ضدها وهو العجز . فهي اذن سبب اليجاد وغيابها عجز يوجب العدم . أو هي صفة يتمكن بها الفاعل من الفعل والترك أى وقوع الفعل عند توافر الدواعى ، والايجاب بالنسبة الى ذات الفعل لا يمكنه من الترك . فالقدرة هنا أقرب الى القدرة الانسانية والبواعث والاختيار بين الفعل والترك ، توحى بالجبر والحتمية على الفعل حين توافر الدواعى . تعنى القدرة اذن حصول التأثير من الله على سبيل القصد والصحة لا على سبيل الوجوب ، وكأن فعل الله نموذج الفعل الموجب القائم على البواعث والموجه بالقصد . ولكنها أصبحت عند المتأخرين القدرة على الخلق ، على اليجاد وعلى الاعدام . فهي صفة تؤثر فى الممكن الوجود أو العدم تتعلق بالمعدوم فتجده كتعلقها بالموجود قبل وجوده ، وتعلق بالموجود فتعذه . هذا التعلق « تنجيزى » ، تعلق حادث ، وله تعلق « صلوحى » قديم أى صلاحيتها فى الأزل . القدرة صفة اليجاد والاعدام لأن فعل العالم المريد فيها علم وأراد انها يكون بسلطة له على الفعل ولا معنى للقدرة الا هذا السلطان (٢٠٨) .

والقدرة أول ما يعرف أستدللا من الصفات فهو المحدث للعالم . فقد ثبت أنه صح منه تعالى وبالتالى يكون قادرا . والدليل على أن

(٢٠٧) الفصل ج ٢ ، ص ١٧ — ١٥٥ .

(٢٠٨) الحصون ص ١٨ ، التحقيق ص ٥٣ ، وهو نفس التعريف فى « الإبانة » ، « التمهيد » ، ومن العقائد المتأخرة ، الكفاية ص ٤٤ — ٤٦ ، الرسالة ص ٤٠ ، وأيضا ، الشرح ص ١٥١ — ١٥٤ ، المال ج ١ ، ص ١٤٢ — ١٤٤ .

عالم حتى قادر اما الاضطرار اى ابتداهة أو الاستدلال . واثققة ان الدليل يجمع بين الإثنين اذ لا يجوز أن تظهر الصنائع الا من قادر حتى ، وهو دليل الاختراع الشبر الذى سيتحدث عنه الحكماء فيها بعد . أو هو دليل الاتقان والصناعة وهو دليل اثبات العلم . الدليل على كونه قادرا وجود المقدورات عن أول واتصافها بالجواز . فالإيجاد والاختراع . يصحان من كل موجود بل اختصاص تصور الاختراع ببعض الموجودات . وبالسبر يعرف أن الاختراع يشترط الحياة والعلم ، ويمكن الاعتماد على قياس الغائب على الشاهد لاثبات ذلك . وقد يفصل الدليل ويركب على دليل الحدوث فتثبت القدرة بعد اثبات الحدوث . اذ يدل جواز الحادثات على كون بارئها قادرا . فالحدوث مقدمة لاثبات القدرة كصفة للذات، كما كان مقدمة اثبات القدم كوصف لها . يعنى الحدوث قابلية التأثير والفاعلية والترجيح . ويتم ذلك عن طريق الاختيار وليس عن طريق الوجوب بالذات كما هو الحال عند الحكماء فى نظرية الفيض . وبطلان المتكلمون الوجوب بالذات دون القدرة لأنه يلزم من ذلك قدم العالم أو حدوث الله وكلاهما باطل أو استواء الاجسام فى الماهية وبالتالي استواؤها فى الصفات ، والله ليس بجسم والعالم أجسام أو لوجب معلوما واحدا أو معلومات كثيرة ، والاول باطل لعدم صدور الكثير عن الواحد أو يلزم عنه تفسيرات لا يمكن أن تصدر عن الواجب بذاته . لو كان الله واجبا بذاته لا قادرا على ما يقول الحكماء للزم اما قدم العالم أو حدوث حوادث لا أول لها أو متعاقبة وكلاهما محال .

وفى صيغة أخرى ان لم يكن قادرا لزم اما نفى الحادث أو عدم استناده الى المؤثر أو التسلسل الى ما لا نهاية أو تخلف الاثر عن المؤثر والكل باطل ، وبطلان اللوازم دليل على بطلان الملزوم . ويقوم الدليل على أصلين : حدوث ما سوى الله وأنه لا تجرى به حوادث لا نهاية لها ، وأن الحادث لا يستند الى حادث مسبق الى ما لا نهاية . يرفض الاشاعرة اذن استناد القدرة الى الذات أو بالايجاب فكلاهما باطل ومع ذلك فهو قادر بقدرة قديمة أزلية قائمة بذات الرب متحدة لا كثرة فيها متعلقة بجميع المقدورات غير متناهية بالنسبة الى ذاتها أو متعلقاتها ، وهى غير الإيجاد

على نحو ما في النخصيص بالارادة (٢٠٩) :

والتأثير في العالم — عند متكلمى الاثاعرة — ليس عن طريق الطبع او العلة ، كما هو الحال عند الحكماء والطبائعين من المعتزلة ، بل بالتأثير والاختيار . فلو كان بالطبع والايجاب للزم قدم العالم أو حدوث البارى . ولما كانت العلة لا تتغير لزم أن يكون المعلوم كذلك وبالتالي يتغير البارى . كما يلزم من عدم المعلوم عدم العلة . ومع ذلك فهناك اعتراضات عدة على القدرة بالتأثير والاختيار . فالمؤثر في العالم ان استجمع الشرائط وجب الاثر والا كان فعله ترجيحاً بلا مرجح . كما أن اقتدار القادر نسبة يتوقف على تمييز المقدور في نفسه وبالتالي يلزم الدور . والمقدور لا يخلو من وجود أو عدم والحاصل واجب وبالتالي ينتفى الممكن . كما أن الترك نفى عرض وعدم وبالتالي لا يكون مقدوراً . والواحد لا يصدر عنه الا الواحد ، والكثير انما صدر بالوسائط عن الواحد على ما يقول الحكماء الكواكب هي المدبرات أمر الدوران والحوادث السفلية مع مواضعها في البروج وأوضاعها بعضها الى البعض . وما علم أنه يكون واجبا ، وما علم أنه لا يكون ممتنعاً ، والواجب والممتنع غير مقدور ، والقدرة لا تكون الا للممكن . كما أن القدرة تتعلق بأحد الضدين اما لذاتها فيستغنى الممكن عن المرجح فيسد باب اثبات الصانع ويلزم قدم الاثر ، واما لذاتها فلا يحتاج الى مرجح ، وبالتالي تنتفى القدرة (٢١٠) .

(٢٠٩) عند القاضي تثبت القدرة اضطراراً أكثر من ثبوتها استدلالاً ، والغزالي يقرب الدليل من دليل الاختراع ، الاقتصاد ص ٤٤ ، والدليل معروض في اللمع ص ٢٥ ، الحصون ص ١٨ ، واحدى صياغاته في النظامية ، التحقيق ص ٥٣ — ٥٥ ، النهاية ص ١٧٠ — ١٧١ ، وتركيبه على دليل الحدوث في المعالم ص ٣٩ — ٤٠ ، التحقيق ص ٥٥ — ٥٧ ، الشامل ص ٦٢١ — ٦٢٢ ، المواقف ص ٢٨١ — ٢٨٤ ، الغاية ص ٨٥ — ٨٧ .

(٢١٠) المحصل ص ١١٦ — ١١٨ ، ص ١٢٩ — ١٣٠ ، المواقف ص ٢٨١ — ٢٨٥ ، المسائل ص ٣٦٠ — ٣٦٢ ، الطوالع ص ١٦٠ — ١٧٠ ، والذين يتحوثون عن الكواكب هم المنجمون ومنهم الصابئة ، وحجة الوجوب والامتناع والامكان يردها عباد بن سليمان من الطبائعين مع الحكماء .

وبعد موضوع اثبات القدرة بالقصد والاختيار أو نفيها بالطبع والوجوب تعرض بمسألة شمول القدرة وحدودها . فالقدرة شاملة ومطلقة مثل العلم . الله قادر على جميع الممكنات . ودليل اثبات القدرة هو نفسه دليل اثبات شمولها وإطلاقها . فالمصحح للمقدورية الجواز ، وبدونه لا يبقى الا الوجوب والامتناع ، وهما يمنعان من المقدورية . والجواز مفهوم واحد بين جميع الجائزات ، لذلك كانت القدرة شاملة لها كلها . ولو لم يكن الله قادرا على جميع الممكنات لوجد سبب آخر وهو محال من وجهين ، لأن قدرة الله أقوى فهو الاولى بالتأثير وبسبب دلالة التناع واستحالة اجتماع مؤثرين (٢١١) .

وقد يأخذ الموضوع صيغة أخرى . فكما أن المسألة الرئيسية في العلم هي البدء الذي يشير الى التغير والثبات فان المسألة الرئيسية في القدرة هي الكل أو الجميع أو الغاية أو النهاية التي تشير الى التقيد والإطلاق . فقد تسأل القدماء هل معلومات الله ومقدوراته لها كل أو لا كل لها ؟ ولما كان الاشكال لا يعبر عن موضوع في الخارج بل عن قسمة انسانية خالصة يقوم بها الذهن كما هو واضح في أنطق لتصنيف الاشياء بين الكل والجزء ، الجميع والبعض ، اللانهاية أو الغاية فان الشعور يقوم باسقاط قسمة الذهن هذه على التالىء الشخص . فالاجابة بالنفى اثبات للإطلاق حرصا على التنزيه . فالقدرة شاملة كلية جامعة لا نهاية لها لا تتجزأ ولا تتبعض ولا تنتهى . فالتجزئة والتبعض والنهاية كلها مظاهر نقص ، والتالىء يعبر عن نفسه في صيغ الشرف والكمال . والاجابة

(٢١١) المعالم ص ٤٢ — ٤٤ ، التحقيق ص ٥٧ — ٥٨ ، المسائل ص ٣٦٧ — ٣٦٨ ، المحصل ص ١٢٩ — ١٣٠ ، المواقف ص ٢٨١ — ٢٨٥ ، الطوالع ص ١٦٠ — ١٧٠ ، ويذكر القدماء عددا من الأدلة النقلية التي لا خلاف عليها في اثباتات القدرة ولكن الاشكال هو كيفية تصورهما بالاجاب والطبع أم بالقصد والاختيار ، وبعض الأدلة العقلية خطابية مثل استحالة صدور الأفعال عن عاجز ، الإنصاف ص ٣٥ ، وقد يكون الدليل نظريا مجردا مثل كل مخلوق كان مقدورا لله قبل حدوثه وهو محدث لجميع الحوادث بقدرته . فالقدرة مساوقة للوجود قبل وجود الاشياء وبعد فنائها فهي تقدر على الممكنات والمحدثات ، وهي قدرة سابقة على الاشياء قادرة على الاختراع ولم تأت عن طريق الاكتساب الفرق ص ٢٢٠ .

بالاثبات أيضا اثبات للتنزيه لأن المعلومات والمقدورات لابد أن تنتهى حتى يبقى المؤله وحده ولا شىء معه كما كان لا شىء معه . فتحديد المعلومات والمقدورات ليس تقييدا للمطلق بل اطلاق له وتقييد لما سواه ورد للموجودات الى مكانها الطبيعي فى عالم الحدوث (٢١٢) .

ويعد انارة المسألة العامة اطلاق القدرة وتقييدها تظهر الدوافع الحقيقية للمسألة التى كانت وراء نشأتها والتى أصبحت نوعا من التبرينات العقلية والتطبيقات العملية التى تكشف عن عملية التأليه وشدها وجذبها بين الوجدان والعقل اى بين اطلاق القدرة وتقييدها . اذ يفترض العقل صسوبة أو استحالة أو تناقضا حتى يقوم الشعور بتجاوزها بسلاح القدرة ويعبر من خلالها عن عواطف التعظيم والاجلال . ويقف الانسان أمام هذه الاستحالة أو التناقض اما يعلن استسلامه لهذه العواطف والتسليم بالقدرة المطلقة والخضوع لها أو يعلن رفضه لها وتمرده عليها واثبات قدرته الخاصة .

وأول مشكلة مثارة هى اصطدام القدرة مع العلم فى سؤال : هل الله تادر على ما علم الا يكون ؟ فالجواب بالايجاب اثبات لعموم القدرة وشمولها على العلم ، والجواب بالنفى اثبات لشمول العلم وأولويته على القدرة . فالعلم أوسع نطاقا من القدرة ، وامكانيات العقل النظرى أكبر بكثير من امكانيات العقل العملى . ولكن يظل سؤال : وكيف يكون هناك علم لا يقع ، ونظر بدون عمل ؟ فالمسألة لا حل لها ولكنها مجرد فرصة للتعبير عن عواطف التعظيم والاجلال بين المزايدة فيها واحكامها بالعقل .

(٢١٢) الاقتصاد ص ٤٤ — ٤٥ ، وعند أبى هاشم الجبائى احوال البارى فى معلوماته لا نهاية لها ، وكذلك أحواله فى مقدوراته لا نهاية لها كما أن مقدوراته لا نهاية لها ، الفرق ص ١٩٦ ، ليس لمعلومات الله ولا لما يقدر عليه كل ولا غاية ، مقالات ج ١ ، ص ٢٢٣ — ٢٢٤ ، وعند أبى الهذيل علم الله له غاية ونهاية لا يتجاوز اذ أن الكل يوجب الحصر والنهائية ، الانتصار ص ١٢٣ — ١٢٥ . وقد أرجأنا موضوع البداء الى النسخ فى الفصل التاسع عن النبوة .

وقد تصطدم القدرة بحرية الاعمال في سؤال : هل الله قادر على افعال العباد ؟ فالرد بالاجاب اثبات لطلق القدرة على حساب حرية الانسان في حين ان الجواب بالنفي اثبات لحرية الانسان حتى ولو كان في ذلك تحديد للقدرة المطلقة . وايهما اولى بالتضحية حرية الانسان أم مطلق القدرة ؟ وايهما اولى بالاثبات حرية الله أم حرية الانسان ؟ ان اكثر افعال الحيوانات مقدور لها وبالتالي يلزم مقدورين لقادرين . وقد تحول الاشكال النظري الى اختيار الاجابة الاولى . واصبحت نوعا من المسلمات الوجدانية . فتظهر في البسملات مع المشيئة والارادة مسيطرة على كل شيء ، على الانسان افرادا وجماعات ، وعلى الطبيعة والتاريخ على حساب الحرية الانسانية وحركة الجماهير ووعيا وقوانين الطبيعة ومسار التاريخ وكأن القدرة سلطان قاهر على كل شيء ، مما سبب رد فعل طبيعي وهو تأكيد الحرية الانسانية وخلق الاعمال كحد من القدرة المطلقة وارهابها وتدخلها في كل شيء (٢١٣) .

(٢١٣) عند اهل السنة قدرة الله على المقدورات كلها قدرة واحدة يقدر بها على جميع المقدورات عن طريق الاختراع دون الاكتساب وعند الجهمية الحوادث كلها مقدورة له ولا قدرة ولا فاعل الا هو ، الفرق ص ٢٢٠ ، وعند الكرامية الله يقدر بقدرته على الحوادث التي تحدث في ذاته . فانها الحوادث الموجودة في العالم فانها خلقها الله بأقواله لا بقدرته ، فالخلق بالقول لديهم مثل الخلق بالطبيعة عند الحكماء وليس بالقدرة ، وعند البصريين من القدرة لا يقدر الله على مقدورات عباده ولا على مقدورات سائر الحيوانات ، الفرق ص ٣٣٤ — ٣٣٥ ، وعند البلخي من المعتزلة لا يقدر الله على مثل مقدور العبد لان مقدور العبد اما طاعة أو سفه أو عيب وذلك على الله محال . وعند الجبائية لا يقدر الله على عين فعل العبد بدليل التمانع . انظر الفصل السابع ، خلق الاعمال . ويمكن أن تكون هذه النصوص أحد وسائل استنفار القدرة الانسانية ضد القدرة الالهية وحدث رد الفعل على الفعل . مثلا « خلق الاشياء بقدرته ، ودبرها بمشيئته ، وقهرها بجبروته ، وذلكها بعزته ، فذل لعظمته المتكبرون ، واستكان لعز ربوبيته المتعظمون ، وانقطع دون الرسوخ في علمه المترون ، وذلت له الرقاب ، وحارت في ملكوته فطن ذوى الالباب ، وقامت بكلمته السموات السبع ، واستقرت الارض المهاد ، وثبتت الجبال الرواسي ، وجرت الرياح اللواقح ، وسار في السماء السحاب ، وقامت على حدودها البحار ، وهو اله

وقد تصطدم القدرة بموضوع العدل في سؤال . هل يقدر الله على فعل الظلم للإنسان ؟ هل يقدر على فعل الشرور والقائص في العالم ؟ فائبات القدرة المطلقة تضحية بالعدل في سبيل التوحيد ، ونفيها احكام عقلي للتوحيد في سبيل العدل . وليس هناك حل عقلي مرض لأن المسألة كلها تمرين عقلي للمزايدة في عواطف التعظيم والاحلال على حساب الاحكام العقلي وتأكيد حق الانسان . وقد يمتد السؤال من هذه الدنيا الى غيرها . حينئذ تصطدم القدرة بأمر المعاد في سؤال : هل الله قادر على اثابة المسيء وعذاب المحسن ؟ وهو نفس مسألة العدل مع تطبيقها في نهاية الزمان خارج العالم وليس في الزمان في هذا العالم (٢١٤) .

تأهر ، يخضع له المتعززون ، ويخضع له المترفعون ، ويدين طوعا وكرها له العالمون « الابانة ص ٤ » ، وأيضا « والقادر على اختراع كل مصنوع ، وابداع كل جنس معقول على ما أخبر به في قوله « خالق كل شيء وهو على كل شيء قدير » . « القدرة التي أبوع بها الاجناس والذوات « الانصاف ص ٢٣ » ، وأيضا « وأنه مقدر لازاق جميع الخلق ومؤقت آجالهم ، وخالق لانفعالهم ، وقادر على مقدوراتهم ، واله ورب اله ، لا خالق غيره ، ولا رازق سواه كما أخبر في قوله « الله الذي خلقكم ثم رزقكم ثم يحييكم » ، « فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون » ، « هل من خالق غير الله » ، « والذين يدعون من دون الله لا يخلقون شيئا وهم يخلقون » ، « وأنه بيده الخير والشر والنفع والضر وأنه مقدر الافعال » ، الانصاف ص ٢٨ ، « ولا يكون في ملكه وارادته شيء الا بعلمه ومشيئته وتقديره وقضائه » ، البحر ص ٣ . وقد ظهر رد فعل المعتزلة في اثبات خلق الافعال وتصوير أهل السنة وهم مؤرخو العقائد لذلك على أنهم « يتفردون بالقدرة على أعمالهم دون ربهم ، فأثبتوا لانفسهم الغنى من الله ، ووصفوا انفسهم بالقدرة على ما لم يصفوا الله بالقدرة عليه كما اثبت المجوس للشياطين من القدرة على الشر ما لم يثبتوه لله فكانوا مجوس هذه الامة اذ دانوا بديانة المجوس وتمسكوا باقاويلهم ومالوا الى أضاليلهم « الابانة ص ٧ ، ويظهر هنا سلاح التفكير وتهمة الافكار المستوردة على ما يحدث في عصرنا هذا .

(٢١٤) في حين يضحى أهل السنة بالعدل في سبيل المزايدة في التوحيد اثبت الفلاسفة والمعتزلة العدل في القول بالوجوب أى بالقانون الكونى الحتمى وليس بالقدرة المطلقة . وأثبت المعتزلة العدل وقانون الاستحقاق . فعند النظام مثلا لا يقدر الله على خلق الجبل وسائر القبائح لان فعل

ولكن الصدام الاكبر هو الذى نشأ بين القدرة المطلقة وبين العالم الطبيعى سواء فى نهاية الزمان فى افناء العالم أو فى هذا الزمان فى تغيير قوانين الطبيعة (٢١٥) . ويكشف هذا انصدام عن صراع فعلى بين الفكر الدينى والفكر الطبيعى ، بين الفكر اللاهوتى والفكر العلمى ودفاع الفكر الطبيعى العلمى عن استقلال الطبيعة واستحالة تحول الوجود الى عدم أو العدم الى وجود فالاجسام لها طبائع مستقلة (٢١٦) . وقد تردّد بعض الآراء بين الفكر الدينى التقليدى والفكر الطبيعى العلمى الناشئ عندهما تحاول الجمع بين القدرة المطلقة وطبائع الاشياء فى وجود ثالث تظهر فيه القدرة وتنفى فيه الاشياء وهو الفناء نفسه . ويتم ذلك مرة واحدة لا على فترات لأن طبيعة انشئ لا تتجزأ ولأن فناء الكل اعظم قيمة من حيث القدرة من فناء البعض ولأنه فناء طبقاً لمبدأ وليس طبقاً لحالات فردية خاصة .

القيح محال غير مقدور ولأنه يدل على الميل والحاجة ، وقد اتهم أهل السنة المعتزلة والفلاسفة بأنهم من الثنوية ينكرون القدرة المطلقة نظراً للصراع بين النور والظلمة وتساوى القدرتين ، وبالتالي فإلله غير قادر على الشر لأن فاعل الخيرات خير وفاعل الشر شرير ، والفاعل الواحد يستحيل أن يكون كذلك . أما المجوس فقد قالوا أن الله قادر على الشر ولكنه لا يفعله لحكمة ، وردوا ما فى العالم من شرور الى أهرمن ، وبالتالي يزد مؤرخوا أهل السنة أقوال خصومهم الى أثر أجنبي لنفى ابداعهم الذاتى وأثرهم الداخلى ومحاصرته بتهمة التبعية والانكار المستوردة .

(٢١٥) أجلنا موضوع بقاء الجنة والنار أو فناءهما الى موضوع المعاد فى الفصل العاشر .

(٢١٦) عند النظام ، نقلاً عن ابن الراوندى وتكذيب الخياط للرواية ، محال أن يعدم الله الاجسام بعد وجودها وأن كان هو الذى أوجدها بعد عدمها . ومحال بقاء القديم وحده . ومتى استحال أن يعدم الجسم بعد وجوده استحال وجوده بعد عدمه ، الانتصار ص ٢١ — ٢٢ ، وعنده أيضاً استحال عدم الاجسام بعد حدوثها أى أن الله يقدر على خلق الشيء ولا يقدر على افناؤه ، الفرق ص ٧٦ ، استحال لدية فناء الاجسام وعدمها فإلله لا يزل الكافر فى النار ولا يدخله فيها . النار تدخل الكافر نفسها وتخلده فيها وذلك لأنهم عملوا أعمالاً فصارت أجسادهم لا تمنع النار إذا حازتها فى القيامة من اجتذابها اليها بطباعها ، الانتصار ص ٩١ — ٩٢ ، ص ١٦٨ .

يشير هذا التردد بين الإطلاق والتقييد في الصفات الى بزوغ الفكر الطبيعي العلمى الناشئ من باطن الفكر الدينى التقليدى واستقلال الطبيعة حتى ولو كانت في صيغة اخرويات مشخصة عن الارادة الالهية واعلان توقفها . بعد أن تكمل غايتها في التاريخ . وان كان هناك إطلاق فهو إطلاق — من طبيعة الشيء وليس من ارادة مشخصة خارجة عنها (٢١٧) .

ولكن تظهر الطبيعة في هذا العالم كحد للقدرة في كون الاشياء موجودة ، وان الوجود هو القدرة . الوجود والقدرة شيء واحد ، ويعنى ذلك انها من جنسه . القدرة تحيل الوجود الى عدم والعدم الى وجود . ومادامت القدرة قد ثبتت فقد ثبت الوجود . ومادام هناك وجود فهناك قدرة . القدرة هنا ليست قوة مشخصة يرمز اليها باليد بل هو الوجود ذاته . ومن ثم لا يستحيل عليها شيء لأنها هي الشيء (٢١٨) .

وقد يتحول التمرين العقلى من الوجود العام الى الوجود الخاص اى الى الاجسام ويصبح التمرين هو : هل يقدر الله على خلق العرض ؟ والتمرين العقلى لا يبنى حل مشكلة موجودة بالفعل بل هو مجرد سؤال يوجهه العقل للشعور حتى يسمح للشعور بالتعبير عن عواطف التعظيم والاجلال ، وهى الصياغات العقلية لعواطف التآليه . والرد بالايجاب يسمح للشعور بتجاوز الممكن الى المستحيل ، وباستعمال طريق الاولى ،

(٢١٧) وعند أبى الجبائى وأبنه هاشم اذا أراد الله أن يفنى العالم خلق عرضا لا في محل أفنى به جميع الاجسام والجواهر ، ولا يصح في قدرته أن يفنى بعض الجواهر مع بقاء بعضها وقد خلقها تفاريق ولا يقدر على افنائها ، الفرق ص ١٨٤ ، وعند أبى هاشم لا يقدر أن يفنى من العالم ذرة مع بقاء السموات والارض . فالاجسام لا تفنى بفناء يخلقه لا في محل يكون ضد جميع الاجسام لانه لا يختص ببعض الجواهر دون بعض اذ ليس هو قائم بشيء منها فاذا كان ضدا لها فهاها كلها ، يقدر على فناء الجلة لا البعض ، الفرق ص ١٩٧ ، وعند معمر فناء كل فان فعل له بطبعه ، الفرق ص ١٥١ — ١٥٢ .

(٢١٨) كان ابن النجرائى يقول : لا أقول مقدورا في الحقيقة لانه كان يحيل القدرة على الوجود . كما أنه لا معلوم الا موجود ، مقالات ج ٢ ، ص ١٦٩ .

وهو الاستدلال المنطقي الذي يعبر عن عواطف التأليه . وهو الموقف التقليدي الشائع ، موقف الأشاعرة وأهل السنة يشاركهم فيه بعض المعتزلة (٢١٩) . أما الرد بالنفي فهو اثبات لطبائع الأشياء المستقلة حتى ولو كانت اعراضا . فالاعراض مع طبائع الاجسام (٢٢٠) . وقد لا يكون النفي نفيا للقدرة وحطة في التنزيه بل هو تصور علمي للتنزيه يستبعد التشخيص ويعيد الاستقلال للأشياء . وماذا في القدرة على خلق العرض من تنزيه ؟ ليس فيها الا من اثبات لقدرة تفعل ما هو جدير بها وما ليس بجدير كالقدرة المسيطرة التي تفعل كل شيء كبيرا كان أم صغيرا في حين

(٢١٩) عند جمهور المعتزلة الله خالق الاجسام والاعراض كالحركات والسكون ، مقالات ج ١ ، ص ٢٥٠ — ٢٥١ ، ج ٢ ، ص ٢٠٤ : الفرق ص ١١٥ — ١١٦ ، وعند بعض المعتزلة الاجسام والالوان والطعوم والروائح وسائر اجناس الاعراض مقدورة له وامتنعوا عن وصفه بالقدرة على مقدورات غيره ، الفرق ص ٢٢٠ ، مقالات ج ١ ، ص ٢٥٠ — ٢٥١ ، وقال الكعبي أن المعتزلة اجتمعت على أنه خالق الاجسام والاعراض ، وأنه خلق كل ما خلقه لا عن شيء . . . وهذا غلط منه على أصحابه . فالاصم من المعتزلة ينفي الاعراض كلها ، وأن معمر يرى أن الله لم يخلق شيئا من الاعراض ، وأن ثمامة يرى أن الاعراض المتولدة لا فاعل لها : الفرق ص ١١٥ ، بل أن بعض أهل الحق تعبيرا عن التنزيه وصفوا انقديم بالقدرة على انشاء الحركة وليس بالقدرة على التحرك ، مقالات ج ٢ ، ص ٢٠٤ .

(٢٢٠) أن أكبر ممثل لتيار الطبائعيين هو معمر بن عباد . فإلله خالق الجواهر فحسب ، والاعراض من فعل الجواهر بطبائعها . فهو لم يخلق شيئا من الاعراض من لون أو طعم أو رائحة أو حياة أو موت أو سمع أو بصر أو صفات الاجسام . خلق الله الاجسام وحدثت الاعراض من فعل الاجسام بطبيعتها . فناء الاجسام فعل للجسم بطبعه ، وصلاح الزرع أو فساده بفعل الجسم بطبعه ، الفرق ص ١٥١ — ١٥٢ ، وعنده أن الاجسام كانت مخلوقة له قبل خلقها ، والاعراض ليست مخلوقة ولا مقدورة ، الفرق ص ٢٢٠ ، ليس لله في الاعراض من صنع ولا تقدير . قدر الله على خلق الاجسام ولم يخلق شيئا من الاعراض ولا قدرة عليها ، الاصول ص ٩٤ ، وعنده الاعراض لا نهاية لها ، والحوادث لا نهاية لها : الله لم يخلق شيئا غير الاجسام . فأما الاعراض فانها من اختراعات الاجسام اما طبعيا كالنار التي تحدث الاحراق والشمس الحرارة والقمر التلوين واما اختيارا كالحيوان يحدث الحركة والسكون والاجتماع والافتراق ، الملل ج ١ ، ص ٩٩ — ١٠٠ .

أن جلالة القدرة وعظمتها لا تفعل إلا ما لا يقدر غيرها على فعله . والعظيم هو الذى يتعفف عن فعل صفات الأمور . تستخدم الموضوعات الطبيعية اذن لاثبات القدرة ليس فقط في خلق الجواهر بل أيضا في خلق الاعراض . ويصارع الفكر العلمى الطبيعى في جعل الاعراض حالة بالجواهر وبالتالي ينكر خلق الاعراض . والقضية هى : ايها اولى بالدفاع ، قدرة الله المطلقة مع انكار كل قدرة أخرى أم استقلال الطبيعة وحركة الاجسام وقوانينها ؟ (٢٢١) .

فاذا كان التبرين العقلى ، وهو القدرة على خلق العرض يسمح للشعور بالتعبير عن القدرة على الممكن فان التبرين العقلى الثانى : هل يقدر الله على خلق جواهر لا اعراض فيها؟ يعطى للشعور فرصة أكبر لتجاوز المستحيل وذلك لان الجواهر لها اعراض ، والاعراض لا توجد الا في جواهر . ولكن القدرة العظمى تستطيع خلق جواهر بلا اعراض وأن تتحكم في طبائع الاشياء وتتحداه على عكس الانسان الذى لا يستطيع خلق جواهر بلا اعراض حين تخضع قدرته لطبائع الاشياء وقوانين الطبيعة . فالرد بالايجاب يسمح للشعور بالتعبير عن عظمة القدرة وجلالها حتى ولو كان في هذا التعظيم القضاء على العالم كله في حين أن الرد بالنفى اثبات لطبائع الاشياء ولقوانين الطبيعة ، وتصور علمى للتزويه وقضاء على تشخيص القدرة (٢٢٢) .

(٢٢١) يتهم اهل السنة معبر اتهامات اقناعية خطابية مثل . وقد يكون العرض أقوى من الله الخالق للاجسام المحصورة ، فالعرض يشارك في صفة الازلية ، الفرق ص ١٥٣ — ١٥٤ ، يلزمه من هذا الاصل أن يكون كل حيوان أقدر من ربه لأن الواحد منا يقدر على أنواع لا نهاية لها من الاعراض والله لا يقدر الا على الاجسام فحسب . فالتقدير على اجناس مختلفة ينبغى أن يكون أقدر ممن لا يقدر الا على جنس واحد ، الاصول ص ٩٤ ، يلزمه ألا يكون هناك فعل لله أصلا ، وينتبه ابن حزم بذلك أيضا وبأنه ما دام ينكر الصفات الازلية لأنه معتزلى ولا قاتل بخلق الاعراض فلا يكون لله كلام يتكلم به ، وبالتالي لا يكون لله أمر ولا نهى ، وبالتالي لا تكون هناك شريعة أصلا : « فابدى مذهبه الى خزي عظيم » ، الملل ج ١ ، ص ٩٩ — ١٠٠ .

(٢٢٢) الرد بالايجاب عند صالح وأبى الحسين ، وبالنفى عند عامة اهل النظر ، مقالات ج ٢ ، ص ٢٢٣ — ٢٢٤ .

ثم يأتى تمرين ثالث يسأل عن قلب الاجسام من جوهر الى عرض ومن عرض الى جوهر فى صيغة : هل يقدر الله على قلب الاجسام اعراضا والاعراض اجساما ؟ والغاية من السؤال السماح للشعور بالتعبير عن عواطف التعظيم والاجلال طبقا لاستدلال شعورى على النحو الآتى : بما أن الانسان لا يقدر على قلب الاجسام اعراضا والاعراض اجساما بل انه لا يقدر على مجرد تغيير الجواهر الى جواهر مثلها أو الاعراض الى اعراض مثلها يكون المؤله الشخص اذن هو وحده القادر على ما لم يقدر عليه الانسان فيستطيع أن يقلب الاجسام اعراضا والاعراض اجساما . وبتعبير آخر بما أن الانسان لا يقدر على تغيير قوانين الطبيعة فان المؤله الشخص اذن يكون هو وحده القادر على ذلك . ومن ثم يفى الرد بالإيجاب بهذا الفرض ، فى حين يكون الرد بالنفى اثباتا للنظرة العلمية واستقلال الطبيعة وانتظام قوانينها وكان القدرة لا تثبت الا على حساب العالم وأن استقلال الطبيعة لا يثبت الا على حساب القدرة . ويكون المكسب والخسارة هو : أين موقف الانسان وموقعه فى العالم ؟ هل هو مدافع عن حق الله أم مدافع عن حقه كائنات وعن استقلال قوانين الطبيعة ووجوده فى عالم يحكمه قانون ، وبالتالي ينشأ العلم ويتأسس النظام ؟ (٢٢٣) . ويمكن التوفيق بين الواقفين عن طريق التمييز بين نوعين من الموجودات الاول يحدث فى ذات المؤله ، وهو يدخل تحت قدرته ، والثانى يحدث فى العالم الخارجى وهو لا يدخل تحت قدرته بل يسير طبقا لطبائع الاشياء . بل ان الخلق نفسه لم يتم بالقدرة الشخصية للتاليه بل بالكلام وحده أى بالفكر وليس بالارادة ، بالمعنى وليس بالقوة ، بالعقل وليس باليد (٢٢٤) .

(٢٢٣) عند بعض المتكلمين الاجسام على ما هى عليه ولكن الله قادر على فكها ، فالجسم اخلاط . وعند البعض الآخر القلب ابطال للاعراض والاعراض قائمة ، مقالات ج ٢ ، ص ٢١٨ — ٢١٩ .

(٢٢٤) هذا هو موقف ابن كرام . لا يقدر الله الا على الحوادث التى تحدث فى ذاته من ارادته وأقواله وادراكاته وعلاقاته . فأما المخلوقات من أجسام العالم وأعراضها فليس فيها شئ مقدر له . ولم يكن قادرا على شئ منها مع كونها مخلوقة . وانما خلق كل مخلوق من العالم بقوله « كن » لا بقدرته ، الفرق ص ٢٢٠ ، الاصول ص ٩٤ .

ثم يأتى تمرين رابع ليعطى نفس الفرصة للشعور كى يعبر عن عاطفة التأليه وهو : هل يقدر الله على صيرورة الجسم جزءا لا يتجزأ ؟ ويقدم الذهن قسمته المنطقية ، الكل والجزء ، ثم يسقطها على الاجسام فيصبح الجسم كلا يتكون من اجزاء لا تتجزأ . ويكون التمرين : هل يمكن تحويل الكل الى جزء ؟ وبما أنها استحالة منطقية وطبيعية عند الانسان فان المؤله الشخص يكون هو وحده القادر على تجاوز هذه الاستحالة وتحويلها الى امكانية بالقدرة المنظمة . فالرد بالايجاب يسمح للشعور بالتعبير عن عواطف التأليه فى هذه القسمة المنطقية التى قدمها الذهن وأسقطها على الطبيعة (٢٢٥) . ويكون الرد بالنفى هو التزام بالنظرة العلمية والتمييز بين عواطف التأليه التى يمكن التعبير عنها فى صياغات عقلية علمية لا تمسها استقلال الطبيعة وحتمية قوانينها وبين القسمة المنطقية التى يقدمها الذهن تعبيرا عن عواطف التعظيم والاجلال .

وقد يثار نفس السؤال عن طريق ادخال القدرة الانسانية ، وبإتالى يقدر الله فى العالم ويفعل فى الاجسام والاعراض من خلال قدرة الانسان ، هدا لها وقضاء عليها حتى لا تقوى أن تصد امامها الطبيعة ولا أن يقف فى مواجهتها الانسان . وصيغة السؤال : هل يوصف البارى بالقدرة على أن يقدر خلقه على الحياة أم لا ؟ وعلى فعل الاجسام أم لا ؟ هل يقدر الله أن يخلق قدرة لاحد على فعل الحياة والموت أم لا يوصف بالقدرة على ذلك ؟ هل يقدر الله أن يخلق قدرة لاحد على شىء أم لا يوصف بالقدرة على ذلك ؟ وفى مقابل الايجاب الذى يمثل القدرة المطلقة الشاملة (٢٢٦) هناك النفى النسبى عن طريق

(٢٢٥) هذا هو موقف النظام ومن أنكر الجزء الذى لا يتجزأ ، مقالات ج ٢ ، ص ٢١٩ .

(٢٢٦) جوز غلاة الروافض أن يقدر البارى عباده على فعل الاجسام والالوان والطعوم والاراييح والحركات والالوان وسائر الانفعال ، مقالات ج ٢ ، ص ٥٩ ، وشاركهم فى ذلك أكثر المعتزلة بأن الله قد أقدر العباد على أن يفعلوا فى غير حيزهم ، مقالات ج ٢ ، ص ٢١٧ ، كما أنه رأى عامة أهل الاسلام بأن الله أقدر العباد وأحياءهم وأنه لا يقدر احدا الا بأن

نفى الاقدار من الاجسام واثباته في الاعراض أو اثباته في بعض الاعراض ونفيه في البعض الآخر (٢٢٧) . وهناك النفي المطلق في الاجسام والاعراض معا تأكيدا لقدرة الانسان ودفاعا عن استقلال الطبيعة (٢٢٨) . ولما كان موضوع القدرة كأقدار داخلا في موضوع الكسب فقد جعل البعض الانسان قادرا على الكسب عاجزا عن الخلق وان المقدور على كسبه هو المحجوز عن خلقه (٢٢٩) . ويفضل البعض الآخر الغاء المشكلة كلها ، فلا يوصف

يخلق له القدرة ولا يكون حيا الا بأن يخلق له الحياة ، مقالات ج ٢ ، ص ٢١٦ ، ولا فرق أن يقال في ذلك بين أن الله أقدرهم على الخلق أو أعجزهم عنه فقد قال بعض المتكلمين ان العباد قد أعجزهم الله عن ذلك لا عيانهم ، مقالات ج ٢ ، ص ٢١٨ .

(٢٢٧) عند الصالحى لا يوصف البارى بالقدرة على أن يقدر عباده على فعل الاجسام ولكنه قادر على أن يقدرهم على فعل الاعراض من الحياة والموت والعلم والقدرة وسائر أجناس الاعراض ، مقالات ج ٢ ، ص ٥٩ — ٦٠ ، ص ٢١٧ ، وعند النظام لا عرض الا والبارى جائز أن يقدر عليه ما هو من جنسه ولا عرض عند هؤلاء الا الحركة . فأما الالوان والاراييح والبرودة والاصوات فانهم أحالوا أن يقدر الله عباده عليها لأنها اجسام عندهم وليس بجائز أن يقدر الخلق الا على الحركات ، مقالات ج ٢ ، ص ٦٠ ، ص ٢١٧ ، أما عند بشر فان البارى قادر على أن يقدر عباده على الالوان والطعوم والاراييح والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والادراك ، قد أقدرهم الله على ذلك . فأما القدرة على الحياة والموت فليس يجوز أن يقدرهم على شيء من ذلك ، مقالات ج ٢ ، ص ٦٠ ، ص ٢١٧ ، ويشاركه أبو الهذيل والجبائى ، فالحياة والموت وسائر الاعراض لا يوصف البارى عندهما بالقدرة على الاقدار عليها مثل اللون والطعم والرائحة والبرودة ، والعجز والقدرة ، وكل عرض لا يجوز أن يفعل الانسان ولا يعرف كيفيته ، مقالات ج ٢ ، ص ٢١٧ ، أما الحركات والسكون والاصوات والآلام وسائر ما يعرفون كيفيته فيجوز الاقدار عليه عند أبى الهذيل ، مقالات ج ٢ ، ص ٦٠ .

(٢٢٨) عند النظام والأصم لا يوصف الله بالقدرة أن يخلق قدرة غير القادر وحياة غير الحى ، مقالات ج ٢ ، ص ٢١٦ ، وعند معمر لا يوصف الله بالقدرة على أن يخلق قدرة لحد . وما خلق لحد قدرة على موت ولا حياة ولا يجوز ذلك ، مقالات ج ٢ ، ص ٢١٥ — ٢١٦ .

(٢٢٩) هذا هو موقف النجار ، مقالات ج ٢ ، ص ٢١٨ .

م ٢٩ — التوحيد

الانسان لا بالقدرة ولا بالعجز لا على الكسب ولا على الخلق ورفض
التمرين العقلى نظرا لما يقدمه من متاهات لا تسمح الا بالتعبير عن عواطف
التاليه تعظيمها للجؤله وتحقيرا للطبيعة وتعجيزا للانسان (٢٣٠) .

وقد يضاف الى القدرة صفة أخرى تابعة لها أو مستقلة عنها
وهى صفة الخلق أو التكوين فتكون الصفات ثمان . رباعى ورباعى .
والحقيقة انها صفة اضافية لان القدرة صفة مؤثرة على سبيل الصحة
وصفة الخلق أو التخليق مؤثر أيضا على سبيل الصحة ومن ثم لا فرق
بين الصفتين . أما التكوين فانه ليس صفة مستقلة بل داخل فى القدرة
أو فى الارادة لان التكوين تخصيص مثلها (٢٣١) .

والحقيقة أن اللفظ فى أصل الوحي يشير الى الفعل والموصوف
ولا يشير الى الصفة مما يدل على أن القدرة فعل أو فاعل ولكنها ليست

(٢٣٠) قال البعض لا نقول ان الله أعجزنا عن الخلق ولا نقول أقدرنا
عليه لاستحالة ذلك وان كنا قادرين على الكسب كما أن الحركة التى يقدر
البارى عليها لا يوصف بالقدرة على أن يحطها الله فى نفسه ولا بالعجز ،
مقالات ج ٢ ، ص ٢٢٨ ، وقال بعضهم لا يوصفون بالقدرة على ذلك
ولا بالعجز عنه لاستحالته ، مقالات ج ٢ ، ص ٢١٨ .

(٢٣١) النهاية ص ١٠٥ — ١٠٧ ، يثبت بعض فقهاء ما وراء النهر
أن صفة التخليق غير صفة القدرة وينفيها الاكثرون ، المعالم ص ٥٠ —
٥٢ ، وقد أثبت التكوين بعض الحنفية صفة قديمة تغاير القدرة .
ان كان المراد بها نفس مؤثرية القدرة فهى صفة نسبية فيلزم من حدوث
الكون حدوث التكوين . وان كان المراد بها صفة مؤثرة فهى عين القدرة ،
التحقيق ص ٩٥ — ٩٧ ، أثبتتها الحنفية بقولهم القدرة اثرها الصحة
والصحة لا تستلزم الكون ، المحصل ص ٣٥ ، التكوين صفة ازلية هى
تكوينية العالم ، ولكل جزء من أجزائه لا فى الازل بل فى الوقت . وجوده
على حسب علمه وارادته وهو غير المكون ، النسفية ص ٨٦ — ٩٠ ،
قالت الحنفية التكوين صفة قديمة تغاير القدرة فان متعلق القدرة قد لا يوجب
أصلا بخلاف متعلق التكوين . القدرة متعلقة بإمكان الشيء والتكوين
بوجوده ، الطوالع ص ١٨٤ ، وقد زادت الماتريدية فى صفات المعانى
صفة ثامنة سموها التكوين بالرغم من اعتراض الاشاعرة وسؤالهم عن
فائدة التكوين بعد القدرة ، الكفاية ص ٥٩ ، وذلك لأن حى عالم قادر
شروط للخلق ، الانصاف ص ٣٦ وبالتالي فى الثلاثى ما يكفى عن اضافة
صفة ليكون الرباعى .

اسم فعل مستقل عن الفعل والفاعل . ولا تعنى فقط القدرة بل تعنى ايضاً التقدير وحسن الادراك وميزان الامور والتخليط والاعتدال فى انفسب ، بما يدل على أن القدرة ليست فقط قوة مشخصة خارج الطبيعة بل انها تقدير فى الطبيعة وتقدير من الانسان للطبيعة (٢٣٢) .

٤ — الحياة . هى ثالث صفة فى الثلاثى بعد استقرار نسق الصفات وان اضطرب مكانها فى البداية بين الثلاثى والرابعى (٢٣٣) . وقد لا تظهر الحياة على الاطلاق لانه لم تكن هناك مخاطر عليها (٢٣٤) . وقد لا تظهر الا فى عبارة يختتم بها السمع والبصر (الادراكات) فى امر الرابعى والسباعى معا (٢٣٥) . وقد تظهر فى الثلاثى بعد القدرة والعلم (٢٣٦) . ولكن الغالب ظهورها نظراً لاهميتها غير المتوقعة فى أول السباعى والثلاثى معا (٢٣٧) .

ويجمع القدماء على أن الحياة شرط العلم أو شرط العلم والقدرة معا . فلا يوجد عالم الا حى ولا يوجد عالم قادر الا كان حيا ، وأحياناً

(٢٣٢) ظهر لفظ « قدر » ومشتقاته فى أصل الوحي ١٣٢ مرة منها بمعنى قدر أى قتر ١٣ مرة ، قدر بمعنى خطط حوالى ١٣ ، أو بمعنى ظن أو حسب ٣ مرات ، وقدر بمعنى الميزان والنسبة ومنها المقدار والتقدير حوالى ١٢ مرة . ولكن الاستعمال الاغلب بمعنى القدرة حوالى ٦٥ مرة كان فى صيغة الصفة قادر فى المفرد ٧ مرات أو الجمع ٧ مرات أو التقدير حوالى ٤٥ مرة أو المقتدر مفرداً أو جمعاً حوالى ٤ مرات . ولكن لا يوجد صفة القدرة كصيغة أو كصفة مما يدل على أن القدرة صفة لموصوف أو فعل لفاعل وليست صفة أو معنى مستقلاً عن الفعل والفاعل .

(٢٣٣) تظهر الحياة مع الرابعى بعد السمع والبصر والارادة وقبل الكلام ، الاصول ص ١٠٥ — ١٠٦ ، كما تظهر بعد السمع والبصر والقدم وهما بعد العلم باسقاط القدرة ، الفصل ج ٢ ، ص ١٣٨ ، أو كرايع صفة فى الثلاثى بعد القدرة والارادة والعلم ، الكفاية ص ٥٠ .

(٢٣٤) هذا هو الموقف فى الابانة .

(٢٣٥) -الغاية ص ٣٣ ، الحصون ص ٢٢ .

(٢٣٦) التحقيق ص ٦٧ — ٦٨ .

(٢٣٧) الانصاف ص ٣٥ ، التمهيد ص ٤٧ ، الرسالة ص ٣٣ .

تمتد الحياة فتصبح شرطا للرباعى أيضا . فالحياة شرط الادراك كالسمع والبصر . وقد يوجد الشرط دون المشروط ولكن لا يمكن وجود المشروط دون الشرط (٢٣٨) . يستحيل وجود الفعل من موات ، ومادام الله فاعل الاشياء وجب أن يكون حيا . ولما ثبت بالدليل على أن البارى صانع قادر فاعل ، وصح الفعل وقوعه من الميت فان وقوعه من الحى أولى . الحى هنا من يشعر بنفسه ويعلم ذاته وغيره ، العالم بجميع المعلومات القادر على جميع المقدورات . ويمكن تأسيس هذا الدليل على أساس الاحصاء والملاحظة والسبر والتقسيم . وذلك فى الحقيقة هو قياس الغائب على الشاهد بدليل استعمال التشبيه بالحياة الانسانية فى عبارة « الواحد منا » ، وقد تستعمل بعض الادلة النقلية لاثبات الحياة ولاثبات أن الله حى (٢٣٩) .

ولكن ماذا تعنى الحياة ؟ نظرا لارتباط العلم والقدرة والحياة فقد تفيد الصفات الثلاث معانى بعضها البعض مما يدل على الوحدة بينها . كما تفيد كل صفة معناها على حدة مما يشير الى التفسير بينها (٢٤٠) . وقد لا ينطبق ذلك على الثلاثى وحده بل ينطبق أيضا على

(٢٣٨) الحياة صفة تصح لمن قامت به الادراك كالعلم والسمع والبصر أى يصح أن يتصف بذلك . ولا يلزم من الحياة الانصاف بالادراك بالفعل ، وهى لا تتعلق بشيء موجود أو معدوم ، الكفاية ص ٥٠ ، الانصاف ص ٣ ، ص ٣٥ ، التمهيد ص ٤٧ ، الفصل ج ٢ ، ص ١٣٨ ، اللمع ص ٢٥ ، الارشاد ص ٦٣ ، المسائل ص ٣١٤ ، المحصل ص ١٢١ ، المعالم ص ٤٤ ، الشرح ص ١٦٠ — ١٦٧ .

(٢٣٩) وذلك مثل « الحى القيوم » ، « وتوكل على الحى الذى لا يموت » ، المسائل ص ٣٦٤ .

(٢٤٠) عند أبى الهذيل تعنى الله عالم أنه قادر وتعنى أنه حى أنه قادر ، مقالات ج ٢ ، ص ١٥٨ ، وعند الحسين محمد بن مسلم الصالحى تعنى البارى شيء لا كالأشياء أنه قادر لا كالتقادرين ، وتعنى حى لا كالأحياء أنه عالم لا كالعلماء ، فالصفات معانيها واحدة مثل اقبل وهلم ، مقالات ج ٢ ، ص ١٦٨ — ١٦٩ ، وأجاز الصالحى من المعتزلة كونه ما ليس بحى عالما قادرا مريدا فلا يكون له على هذا الاصل أن الصانع حى ، الاصول ص ١٠٥ ، العلم والقدرة دون الحياة هى أقرب الى صفات الحاسب الآلى

المسح والبعث من الرباعى لما كانا طريقين للعلم ومظهرين للحياة . وقد
بيد اثبات الثلاثى اثبات الذات ، نظرا لاتوحيد بين الذات والصفات (٢٤١) .
ومع ذلك قد يغفل البعض تمايز المعانى بين الصفات الثلاث (٢٤٢)
ويكن بالاضافة الى التفسير ، بالشر (٢٤٣) أو التعريف ، بالذات ، هناك
عدة تعريفات أخرى تتراوح بين الصفة الازلية والوظيفة العضوية .
فالحياة صفة قديمة ازلية تطلق عليها الاحكام العامة الثلاثة للصفات .
وقد تكون استحالة الضد أى الموت نظرا لان الصفات هى قلب للاضداد .
وقد تكون الحياة اعتدال المزاج النوعى أو قوة تنبع من ذلك الاعتدال .
على أية حال الحياة شعور بديهى ، كمال يستتبع العلم والارادة وكل
مظاهر الحياة . والحياة كصفة ازلية هى حياة المطلق بلا مادة أو مضادة
لحياة المادة ، فهى الحياة الخالصة الطاهرة . وهو قلب للوضع الانسانى .
فبما ان الحياة الانسانية ملامسة للمادة ، حياة البدن ، فلاشرف أن تكون
حياة التالية منزهة عن البدن (٢٤٤) . وقد نشأ من هذا التصور للروح

■
منها الى صفات الله ، وعند البغداديين وعلى رأسهم الاسكافى تعنى حى
انه قادر ، مقالات ج ١ ، ص ٢٣٥ ، وعند بعض البغداديين لا يعنى الله
عالم الله قادر أو الله حى بل الله حى تعنى انه قادر وأنه سميع بمعنى
انه عالم بالمسموعات وأنه بصير تعنى انه عالم بالمبصرات ، مقالات
ج ١ ، ص ٢٢٩ .

(٢٤١) عند الجبائى تعنى حى عالم قادر اثبات ذاته ، مقالات ج ١ ،
ص ١٨٥ .

(٢٤٢) ينكر عباد أن يكون معنى عالم انه قادر أو أن يكون معنى قادر
انه حى ، مقالات ج ١ ، ص ٢٢٦ ، ج ٢ ، ص ١٦٦ ، وعند المعتزلة
البصريين لا تعنى الله حى انه قادر ، مقالات ج ١ ، ص ١٣٥ .

(٢٤٣) هذا هو رأى جمهور الفلاسفة ومن المعتزلة أبى الحسن البصرى ،
المحصل ص ١٢١ ، الحصون ص ٢٢ ، الطوالع ص ١٧٩ ، المواقف
ص ٢٩٠ ، الرسالة ص ٣٣ — ٣٤ ، التحقيق ص ٦٧ — ٦٨ .

(٢٤٤) عند أهل السنة ، حياة الاله بلا روح ولا اغتذاء ، والارواح
مخلوقة خلاف النصارى وقولهم يقدم الاب والابن والروح ، الفرق ص
٣٣٦ — ٣٣٧ ، قال الاصحاب ان حياته صفة ازلية قائمة من غير روح
=

الطاهرة سلوك متطهر يقوم أيضا على قسمة الحياة الى روح ومادة ، واعتبار المادة أقل شرفا وأحط مرتبة من الروح وما يترتب على ذلك من مخاطر الازدواجية والنفاق والخلط في السلوك الانساني ، الفردي والجماعي(٢٤٥) .

لم يتعرض القدماء كثيرا لهذه الصفة الثالثة وهي الحياة مع أنها انصفة التي تستطيع أن تكشف الانسان من حيث هو حياة كما كشف العلم عن تغير الواقع وتكيف العلم طبقا له وكما كشفت القدرة عن طبائع الاشياء وعن الحرية الانسانية . لم يذكر القدماء الا أن الباري حي لأنه يفعل فلا فعل بدون حياة . الحياة حياة الفعل ، والفعل فعل الحياة(٢٤٦) . وبما أننا لا نحيا ، وليس لدينا شعور بالحياة فلم نهتم بتفصيل هذه الصفة كما فعلنا في العلم والقدرة لاثبات أن الله عالم بكل شيء يعلم خائنة الاعين وما تخفى الصدور لاعطاء تصور تمثله السلطة لاحكام سيطرتها . ومع ذلك ان لم يعبر جيلنا عن الحياة في صياغة عقلية تقوم على تحليل الواقع فانه يعبر عن نفسه بأسلوب التهكم والسخرية كنوع من التفريج السري عن الهم أو في التعبيرات الرمزية في الادب والصحافة

=

ولا غذاء ولا تنفس . والحياة عند أكثر الاصحاب غير الروح لان الحياة صفة والارواح أجسام ، ولله حياة هي صفة أزلية وليست له روح . فأما الارواح المنسوبة اليه في القرآن فهي من خلقه كعيسى وجبرائيل والملك الذي يقوم في القيامة صفا واحدا . وأرواح الحيوانات أجسام . ولو أمر الله جسما بلا روح جاز (ولا يجوز ذلك في الحياة) . والحياة المحدثة جنس واحد ، وكل قائم بنفسه يصح قيام الحياة به . وعند القدرية ، لا يصح وجود الحياة الا في بنية مخصوصة . وإذا ثبت أن الله حي وإن له حياة أزلية فحياته باقية لا يعقبها موت ولا ضد من أصدقاء الحياة كما أن القدرة الازلية لا يعقبها عجز وكذلك في سائر الصفات الازلية ، الاصول ص ١٠٥ — ١٠٦ .

(٢٤٥) أنظر مقالنا « التفكير الديني وادواجية الشخصية » في قضايا معاصرة ج ١ .

(٢٤٦) يقول الغزالي « والنظر في صفة الحياة لا يطول » ، الاقتصار ص ٥٤ .

من أجل رشح الغطاء عن الحياة المانع لها من الصباغات العقلية الصحيحة أو في خطاب الزعيم الذي يهدف الى تخفيف حدة الازمة نفسيا أو باعطاء الوعود أو باظهار بطولية ابن البلد والفروسية القديمة أو التحول الى المنظمات السرية من أجل تحويل المشكلة من الكبت النظرى الى التفريج العملى أو عدم الوعى بها على الاطلاق ، وحصر الحياة فى البحث عن لقمة العيش للمحافظة على الحياة العضوية أو باستغلال الازمات للمكاسب الشخصية وللحصول على المناصب والرزق الوفير أو تعميقها وتبريرها ونأيها بالصالح السلطة بالتستر وراء الحكم وهو فى الحقيقة وضع للعلم فى سوق السلطة أو هروبا الى حلقات الذكر والطرق الصوفية أو فى حلقات الحشيش وجلسات المرح . أما فى أصل الوحي فالحياة هى الحياة الدنيا ، حياة الناس . الحياة امتحان واختبار وعمل ، قانونها الاضداد ، اخراج الحياة من الموت والموت من الحياة . وهى فعل لله لاهياء الارض والبلاد والعظام والنفس والناس ولم تستعمل كصفة له . الحياة فعل لفاعل أكثر منها صفة مستقلة له (٢٤٧) .

٥ — السمع والبصر : وهما أول صفتين فى الرباعى ، يتأتیان معا

(٢٤٧) ذكر لفظ الحياة فى القرآن ومشتقاته ١٦٠ مرة منها بمعنى التحية ١٠ مرات ، وبمعنى الاستحياء ٦ مرات ، وكاسم علم « يحيى » نبيا ٥ مرات ، والحيوان مرة واحدة ، والحية مرة واحدة ، وتظهر كفعل ٦٤ مرة وكصفة مفردة حى ١٩ مرة وجمع ٥ مرات وكاسم حياة ٧٦ مرة ومحيا مرتين وكاسم فعل محيى مرتين . وقد استعمل اسم حياة بمعنى الحياة الدنيا فى كل المرات وليس كصفة لله . أما صفة حى فقد استعملت ٥ مرات لله فقط مثل « الله لا اله الا هو الحى القيوم » (٢ : ٢٥٥) ، (٢ : ٣) ، « وعنت الوجوه للحى القيوم » (٢٠ : ١١١) ، « وتوكل على الحى الذى لا يموت » (٢٥ : ٥٨) ، « هو الحى لا اله الا هو » (٢٠ : ٦٥) ، والمرات الاربع عشرة الباقية للانسان الحى وليس لله الحى بفعل الله . وقد استعمل فعل يحيى ، وأحيا لله حوالى خمسين مرة . فالله يحيى والانسان يحيا . وصيغة الجمع أحياء كلها للانسان (٥ مرات) . أما فعل الحياة فيشارك فيه الانسان مع الله . فالمسيح يحيى الموتى باذن الله (٣ : ٤٩) ، وفرعون يقتل الابناء ويستحيى النساء (٥ مرات) ، والانسان يبعث حيا (٥ مرات) ، والشهداء أحياء (٥ مرات) .

باستمرار في هذا الترتيب بداية بالسمع وثنية بالبصر . وهما أقل ظهورا من الارادة والكلام كما أن الحياة أقل ظهورا في الثلاثي من العلم والقدرة . وكلاهما يدخلان على أنهما من الانترابات . لذلك لا يظهران كصفتين مستقلتين بل يظهران مع العلم في اثباته ومع اثبات أوصاف الصانع وعلى أنهما مظهران للحياة (٢٤٨) . يظهران في اثبات صفات التشبيه عرضا وضد نفاتها بإرجاعها الى العلم (٢٤٩) . وقد تداخلت الصفتان في الثلاثي . فعندما تنتقل الارادة الى الثلاثي يظهر البصر كثنائي صفة في الثلاثي : الكلام ، البصر ، السمع (٢٥٠) . وعندما يصير الرباعي ثلاثيا بعد ادخال الارادة بعد القدرة في الثلاثي يبقى السمع والبصر والكلام (٢٥١) . ويظهر السمع والبصر مع التقييم بعد العلم وقبل الحياة ، وأهمها اثبات الصفات أو نفيها قبل قدمها أو حدوثها (٢٥٢) . فإذا ما استقل الثلاثي فإن السمع والبصر يظهران اما آخر الرباعي واما في وسطه واما في اوله (٢٥٣) . وقد لا يفترق السمع والبصر عن باقى الاسماء (٢٥٤) .

ويثبت السمع والبصر بالنقل وبالعقل . والنقل ليس حجة يقينية كالعقل لأنه معارض بنقل معارض ، ويمكن تأويله على نحو مجازي .

(٢٤٨) اللع ص ٢٥ .

(٢٤٩) الابانة ص ٣٥ .

(٢٥٠) السمع ، والبصر ، والكلام (بعد الارادة والقدرة والعلم) ، الحصون ص ٢٠ .

(٢٥١) الكفاية ص ٥٢ — ٥٤ .

(٢٥٢) الفصل ج ٢ ، ص ١٢٨ — ١٣٨ .

(٢٥٣) في الآخر في النظامية ص ٢٢ — ٢٣ ، النهاية ص ٣٤١ — ٣٥٥ ، الفاية ص ١٢١ — ١٣٣ ، وفي الوسط في الارشاد ص ٧٢ — ٧٦ ، الاقتصاد ص ٥٨ — ٦٠ ، المسائل ص ٣٦٤ — ٣٦٥ ، السلوال ص ٨٢ ، المحصل ص ١٢٣ — ١٢٤ ، المواقف ص ٢٩٢ — ٢٩٣ ، المعالم ص ٤٥ — ٤٧ ، الملل ج ١ ، ص ١٢٣ .

(٢٥٤) يتحدث ابن حزم عن السميع والبصير كما يتحدث عن الغفور العزيز القديم الرحيم في مقابل الخلاق الرزاق . الاولى قديمة ، والثانية حادثة ، الفصل ج ٢ ، ص ١٣٠ — ١٣٢ .

والعقل هو أن الله حي ، ومن صفات الحي السمع والبصر . الحي لا يكون الا متكلماً سميعاً بغيراً (٢٥٥) .

وقد تراوح تعريف السمع والبصر كذلك بين العفة الأزلية القديمة الغائمة بالذات أو الوظيفة الإدراكية العضوية الصرفة . فلسمع صفة واحدة أزلية قائمة بذاته يسمع بها جميع المسموعات من الأصوات والكلام وكذلك البصر صفة واحدة أزلية يبصر بها جميع المبصرات (٢٥٦) . ولكن السمع والبصر أيضاً ليسا صفتين مستقلتين عن العلم بل وسيلتان للعلم أي إدراك . فهو مدرك للمسموعات والمبصرات والإدراك لا يزيد على العلم ، بل هو العلم الحسي التجريبي . يرجع السمع والبصر إلى الإدراك قبل أن يصبح علماً نظرياً أو استدلالياً . هما إدراك قبل العلم يتعلقان بالمدرجات الخاصة بكل واحد بشرط الوجود . فهما قبل العلم كإدراك وبعد العلم كنظر (٢٥٧) فالإدراكات من قبيل العلوم ، صحيح أنه

(٢٥٥) وذلك مثل « وهو السميع البصير » ، « أنه بكل شيء بصير » ، « أنه سميع بصير » ، « أننى معكم أسمع وأرى » ، « قد سمع الله قول الذى تجادلك فى زوجها » ، « أم يحسبون أنا لا نسمع سرهم ونجواهم » ، « أن الله سميع بصير » . الخ . الرسالة ص ٤٧ — ٤٨ ، الفصل ج ٢ ، ص ١٢٨ — ١٣٠ ، المحصل ص ١٢٣ — ١٢٤ ، الإرشاد ص ٧٢ — ٧٤ .

(٢٥٦) هذا هو موقف الإشاعرة بوجه عام . ويفرق المتأخرون فى تعلق الصفة بين تعلق خلوصى قديم وتعلق تنجيزى بعد وجودها ، الكناية ص ٥٢ — ٥٤ ، عند المتقدمين من المعتزلة أن الباري سميع بصير على الحقيقة ، الإرشاد ص ٧٢ .

(٢٥٧) هذا هو موقف المعتزلة والكرامية وبعض الإشاعرة مثل الآمدى فى « الغاية » حين ينكر أن تكون الصفتان زائدتين على العلم ، المعالم ص ٤٥ — ٤٧ ، وكذلك الفزالي . وعند الأشعرى ذاته الإدراكات من قبيل العلوم على عكس الكعبى الذى لا يثبت تصوراً للإدراكات أصلاً ، النهاية ص ٣٤٥ — ٣٤٦ ، وعند الكعبى والنظام أن كون الله سامعاً يفيد كونه عالماً بالمسموع وليس بمدرك على الحقيقة وهو باطل عند الإشاعرة لأن الواحد منا يسمع الصوت فيكون عالماً به فى حال السماع ثم يكون عالماً به فى الحالة الثانية سامعاً وبالتالي صح أن سمع الشيء غير

قد يحدث ادراك حسى دون علم وقد يحدث علم دون ادراك حسى وذلك لأن تحويل الادراك الى علم مشروط بسلامة الادراك وبالاتباه على ما هو معروف فى نظرية العلم وفى نظرية الرؤية . ويعتمد نفى السمع والبصر كصفتين مستقلتين عن العلم على تعدد القدماء أو لو كانا حادثين لكانت الذات محلا للحوادث وعلى احتياجها الى حاسة وآلة وعضو ووظيفة وهو محال . وقد يتوقف البعض دون أثبات أو نفى (٢٥٨) . والعجيب انه فى نفس الوقت الذى يثبت فيه السمع والبصر كصفات أزلية قائمة بالذات يثبتان أيضا على الحقيقة كوظيفتين سمعيتين وبصريتين (٢٥٩) . وكأن الايغال فى اثبات الصفة القديمة ينقلب الى تشبيه حسى لاثبات وظيفتين حسيتين . لذلك حرص البعض على اثبات السمع والبصر دون الآلة أو العضو ، لا يثبتان بالآلة صماخ وأذن أو عين وحدثة . كذلك

العلم به ، الاصول ص ٩٦ ، وعندهما واتباعهما من المعتزلة كل مسموع سمع ادراك لا سمع ، علم به من غير أذن ولا جارحة ، الاصول ص ٩٦ ، فالسمع والبصر يعنيان العلم ، ولو قيل سميع للالوان ، بصير بالاصوات بمعنى عالم لكان جائزا مثل « يعلم السر وأخفى » بصير وسميع بمعنى عليم ، الفصل ج ٢ ، ص ١٣٠ ، وأيضا الملل ج ١ ، ص ١٥٢ — ١٥٣ ، المحصل ص ١٢٣ — ١٢٤ ، الاقتصاد ص ٧٧ — ٧٨ ، التهيد ص ٤٧ ، كما أبطل الجهمية أن يكون له سمع وبصر وعين ووافقوا النصارى لأن النصارى لم تثبت الله سميعا وبصيرا الا على معنى أنه عالم . وكذلك قالت الجهمية أن الله عالم ولا تقول أنه سميع بصير على غير معنى عالم ، الإبانة ص ٣٥ ، التنبيه ص ١٢١ ، الطوالع ص ١٨٢ ، الفصل ج ٢ ، ص ١١٦ ، التحقيق ٦٨ — ٦٩ ، الشرح ص ١٧١ — ١٧٣ ، الإبانة ص ٣٣ — ٣٤ .

(٢٥٨) وذلك مثل أبى الحسين البصرى تلميذ القاضى عبد الجبار ، اعتقادات ص ٤٥ .

(٢٥٩) عند أهل السنة والبصريين يسمع الله الكلام والاصوات على الحقيقة لا بمعنى أنه عالم بها ، الفرق ص ١٨١ ، سمعه وبصره محيطان بجميع المسموعات والمرثيات لم يزل رائيا لنفسه وسماعا لكلام نفسه . ويثبت الاشعري السمع والبصر وينقد تاويل المعتزلة ، الإبانة ص ٤٣ — ٤٤ ، سميع بصير أى مدرك لجميع المدركات التى يدركات الخلق من الطعوم والروائح واللين والخشونة والحرارة والبرودة ادراكا معينا ، الانصاف ص ٢٥ .

يمكن تعريف السمع والبصر عن طريق الاكتفاء بنفى الضد أى الآفة ، أى استحالة الصمم والعمى ، فكلتاها صفات نقص والسمع والبصر صفتا كمال وضدهما نقص . فالحى أن لم يكن موصوفا بآفة تمنعه من الإدراك كان سميعاً بصيراً (٢٦٠) وذلك يدل على أن نشأة الصفات هى فى اضدادها عن طريق القلب ، أى نفى مظاهر النقص الإنسانى لإثبات مظاهر الكمال الإنسانى .

ويذكر أحياناً السمع بمفرده دون وضع مسائل جديدة زيادة على استقلالها عن العلم أو ارتباطها بالإدراك أو ارتباطها بالقدرة كالقول بأن سمع الإله قدرته على ادراك مسموعاته (٢٦١) . ولكن يبدو أن البصر قد حظى باهتمام أكبر من السمع بالرغم من أن الوحي سمعى لا بصرى . فكل موجود يجوز أن يكون مسموعاً ومرئياً وبالتالي لا يوجد موجود إلا إذا أدرك من خلال الحواس . لا يسمع إلا ما كان كلاماً أو صوتاً ومع ذلك يظل السمع صورة للعلم حتى ولو كان غير موجود أو كان أصوات الهامسين (٢٦٢) . ويثبت البصر أيضاً بنفس حجة ثبوت السمع . فتجوز

(٢٦٠) اللع ص ٢٥ ، الإرشاد ص ٧٢ (الجبائى وأبنة) ، النهاية ص ٣٤٤ — ٣٥٥ ، الغاية ص ١٢١ — ١٣٣ ، التهيد ص ٤٧ ، الاقتصاد ص ٥٨ — ٦٠ ، المسائل ص ٣٦٤ — ٣٦٥ ، النظامية ص ٢٢ — ٢٣ ، يقول الأشعرى أن الله سميع بصير لأن الحى إذا لم يكن موصوفاً بآفة تمنعه من ادراك المسموعات والمبصرات إذا وجدت فهو سميع بصير . فلما كان الله حياً لا تجوز عليه الآفات من الصمم والعمى وغير ذلك كانت الآفات تدل على حدوث من جازت عليه . اللع ص ٢٥ .

(٢٦١) الأصول ص ٩٦ .

(٢٦٢) جواز سماع كل موجود ورؤيته حجة الأشعرى . ولا يسمع إلا ما كان صوتاً رأى القلانسي . وقال عبد الله بن سعيد المسموع هو المتكلم وما له صوت بناء على أن الاعراض لا تدرك إلا بالحواس ، الأصول ص ٩٧ ، أما عند الكعبى ومعتزلة بغداد فإله لا يسمع شيئاً على معنى الإدراك السمعى ، السميع البصير تعنى عليم بالمسموعات والمرئيات ، الفرق ص ١٨١ ، الإرشاد ص ٧٢ ، ووافقه جماعة من النجارية وكل من قال أنه سميع بصير لذاته ، النهاية ص ٣٤١ — ٣٤٤ ، وعند معتزلة بغداد الله ليس براء ولا سامع على الحقيقة . ل على معنى أنه يعلم المرئى من المسموع ، الفرق ص ٣٣٥ .

رؤية كل ما هو موجود وتستحيل رؤية المعلوم . ولكن هل تجوز رؤية ما هو قائم بنفسه وتستحيل رؤية الاعراض ؟

الدليل على رؤية الاعراض هو التمييز بالبصر بين الالوان وبين التآليف والاكوان . ومع ذلك فالبصر صورة للعلم والنحقق من وجود المعلوم حتى ولو كان مختفيا عن الانظار . فالبصر يعنى العلم ، والادراك الحسى مقدمة للعلم وليس هو العلم . العلم لا يكون الا نظريا . ولا يمكن ان تكون الرؤية هى العلم ، فقد يرى الانسان شيئا ولا يعلمه او يعلم الانسان شيئا ولا يراه . ويخلط القدماء بين السمع والبصر كصفات ذات وبين المسموع والمبصر كموضوعات ادراك . وبالتالي يظهر موضوع الرؤية من جديد من الذات الى الصفات فى سؤال : هل يسمع الله ذاته ؟ هل يرى الله ذاته ؟ وبالتالي تتحول الصفات الذاتية الى موضوعات مسموعة او مرئية ثم تتحول الموضوعات الى ذات مشخصة ، ويصبح الله ذاتا وموضوعا ، سامعا ومسموعا ، مبصرا ومبصرا (٢٦٣) .

وقياسا على السمع والبصر ما المانع من نسبة الذوق والشم واللمس

(٢٦٣) عند البصريين يرى الله غيره ولا يرى نفسه . ويستحيل ان يكون مرئيا كمن يقول انه يعلم غيره ولا يعلم نفسه ، الاصول ص ٩٨ ، وعند الجبائى تعنى لم يزل رائيا لم يزل عالما ، مقالات ج ٢ ، ص ١٨٧ — ١٨٨ ، وعند الكعبى لا يرى نفسه ولا غيره بمعنى يعلم نفسه وغيره . وعند الكعبى والنظام لا يرى الله شيئا فى الحقيقة . وعند عامة المعتزلة والنجارية والجهمية والروافض والخوارج لا يرى ولا يرى هو نفسه ، الانصاف ص ١٧٦ — ١٧٧ . وعند البغداديين من المعتزلة لا يرى الله شيئا ولا يرى ، وأولوا الرؤية بمعنى العلم . فمن رأى شيئا علم ، الاصول ص ٩٧ — ٩٨ ، وعند أهل السنة تثبت آية « وهو يدرك الابصار » عدة أشياء منها اثبات الابصار أعراضا خلافا لنفاة الاعراض ، وإبطال قول أبى هاشم بأن الادراك ليس بمعنى ، وإثبات رؤية الاعراض ، الاصول ص ١٠١ — ١٠٢ ، وأجمعوا على أن الله برؤية أزلية يرى بها جميع المرئيات ولم يزل رائيا لنفسه ، الاصول ص ٩٧ ، وعند النظام لا مرئى الا اللون ، واللون جسم وعند الجبائى المرئيات جواهر والوان وأكوان وعند أبى هاشم المرئيات جنسان جواهر والوان ، الاصول ص ٩٧ — ٩٨ .

تصفات للذات خاصة وأن فقدانها نقص . وأنها من كمالات الحى ؟ ولماذا لا يثبت التلذذ والقلم والشهوة غيبى أيضا كمالات للحى ؟ الحواس كلها طربق للعلم وللأصال بالعالم والتعبير عنه سواء بسواء مثل السمع والبصر . هل يغنى السمع والبصر عن باقى الحواس لأن باقى الكيفيات الحسية داخلية فيها وكان المدركات نوعان سمعية وبصرية ، مثل الفنون ، لا ذوقية أو شمعية أو لمسية ؟ وقد أبدعت الحضارة قديما ليس فقط فى الفنون السمعية (الشعر) بل أيضا فى الفنون البصرية (الكتابة والزخرفة) وأنذوقية (الطعوم) والشمعية (الأرايح) واللمسية (الحرائر) (٢٦٤) . والحقيقة ، أن ذلك كله هو اكمال للوعى بالحواس وسيلة الاتصال بالعالم والتعبير عنه مع اعطاء الاولوية للسمع والبصر على الذوق والشم واللمس لانهما أقرب الى ادراك المعانى . والحواس ليست صفات ازلية قديمة قائمة بالذات (المستوى الصورى) ولا أعضاء ووظائف حسية تقوم على الاشعة والعين والاجسام والاعراض ، والحواس والآلات ، والأذن والصباح ، والآفات وصحة البنية (المستوى المادى) بل هى مدركات حسية يعى الوعى من خلالها العالم . الوعى يرى ذاته خارجا منه ، وظهورا من العالم ، غريبا عنه . وهذا ما يؤكد تحليل السمع والبصر فى أصل الوعى . فالسمع فعل أكثر منه صفة ، وفعل انسانى وليس فعلا الهيا . وهو مرتبط بالعلم وطريق له . أما البصر فهو أيضا فعل للانسان أكثر منه فعلا لله . وكذلك البصر والابصار للانسان للادراك الموجه بالانتباه (٢٦٥) .

(٢٦٤) الاقتصاد ص ٥٩ — ٦٠ ، الانصاف ص ٢٥ ، الارشاد ص ٧٦ — ٧٧ ، الشرح ص ١٧٤ — ١٧٥ .

(٢٦٥) ذكر لفظ « سمع » ومشتقاته فى القرآن ١٨٥ مرة ، كفعل (١٠٨ مرات) وكاسم (٢٢ مرة) وكصفة (٥٥) مرة ، سميع (٤٧) ، سماع (٤) ، سمع (٢) ، سمع (٢) ، مما يدل على أن السمع فعل أكثر منه اسما . ومن استعمالات الأفعال كلها لا يذكر الله فيها الا خمس مرات من مجموع ١٠٨ مرات وهى : « قد سمع الله قول الذى تجادلك فى زوجها ونحن أغنياء » (٣ : ١٨١) ، « قد سمع الله قول الذى تجادلك فى زوجها وتشكى الى الله » (١٥٨ : ١) ، « قال لا تخافا اننى معكما اسمع »

٦ — الكلام : وهو الصفة السادسة من صفات الذات . وفي

وأرى « (٢٠ : ١٦) ، « أم يحسبون أنا لا نسمع سرهم ونجواهم » (٤٣ : ٨٠) ، « والله يسمع تحاوركما » (٥٨ : ١) ، « ما يدل على أنه فعل انساني وليس فعلا الهيا . وقد يكون الله هو الذي يمكن الانسان من السمع (٣ مرات) مثل « ولو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم » (٨ : ٢٣) ، « ولو اسمعهم لتولوا وهم معرضون » (٨ : ٢٣) ، « ان الله يسمع من يشاء » (٣٥ : ٢٢) ، ولكن تظل الاستعمالات الباقية كلها (١٠٠ مرة) للانسان ! والغالب في الفعل هو نفى السمع اشارة الى الكفار (اكثر من ٥٠ مرة) في مقابل سماع المؤمنين (حوالي ٢٠ مرة) والجن والرسول ... الخ . ويتضح ارتباط السمع بالادراك والعلم والانتباه كشرط للسمع المؤدى الى العلم « ولا يسمع الصم الدعاء » (٣١ : ٤٥) ، « ونطبع على قلوبهم فهم لا يسمعون » (٧ : ١٠٠) ، « ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها » (٧ : ١٠٠) ، « أم لهم أعين يبصرون بها أم لهم آذان يسمعون بها » (٧ : ١٩٥) ، « فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها » (٢٢ : ٤٦) ، « أفأنت تسمع الصم ولو كانوا لا يعقلون » (١٠ : ٤٢) ، « (٤ مرات) ، « انك لا تسمع الموتى » (٣٧ : ٨٠) ، « (مرتان) ، وقد ارتبطت صفة « سميع » ، فهي مرتبطة بعلم (٣٢ مرة) وببصير (١١ مرة) وسميع الدعاء (مرتان) وبقریب مرة واحدة وبفردتها مرة واحدة مما يدل على ارتباط السمع والبصر بالعلم . كما ارتبط السمع بالابصار والافئدة (٥ مرات) ، والسمع والبصر والقلب (مرتان) للدلالة على أهمية الانتباه والوعى كشرط للادراك الحسى . أما لفظ « بصر » ومشتقاته فقد ذكر في القرآن ١٤٨ مرة ، كفعل (٣٣ مرة) وكلها للانسان ، وكفاعل بصير (٥١ مرة) لله (٤٤ مرة) وللانسان (٧ مرات) ، ومضارعات أخرى مثل بصيرة (مرتان) للدلالة على مسؤولية الانسان ، والبصائر من الله مساعدة في الرؤية وشرطا لها ، وتبصرة (مرة واحدة) للذكرى ، ومبصر (٧ مرات) للنهار ، والمستبصر (مرة واحدة) . أما « بصر » (٤٨ مرة) مفردا (١٠ مرات) أو جمعا (٣٨ مرة) فكلها للانسان . وتفيد استعمالات « بصير » لله كفاعل أن الله بصير « بما يعملون » (١٩ مرة) وأنها مرتبطة بالسميع (١٠ مرات) كما أنه بصير بالعباد (٤ مرات) وخبير بصير (٥ مرات) ، وبكل شيء وبناو به مما يفيد معنى العلم . أما لفظ البصر كمفرد فانه يشير الى الادراك السليم مثل البصر الحديد أو الادراك الخاطيء الذى عليه غشاوة أو ما يترتب على الادراك من سلوك وعمل مثل انقلاب البصر ورجوعه وزوغانة ، أو كرمز للسرعة في لمح البصر أو ارتباطا بالسمع والفضاؤ للدلالة على الوعى كشرط للادراك . أما صيغة الجمع فانها تدل أيضا

العقائد يصعب الفصل بين أوصاف الذات وصفاتها فتظهر بعض الصفات مع الاوصاف . فمثلا يظهر العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر مع نفى الجسمية والتشبه واثبات الواحد واعادة المخلوقات (٢٦٦) . ولا يظهر الا الكلام والارادة متميزان على باقى الصفات السبع نظرا للمخاطر المحقة بهما ، الكلام لاثبات قدمه ضد خلقه ، والارادة لاثبات شمولها ضد حرية الانفعال (٢٦٧) .

ونظرا لأهمية الكلام فانه يظهر بوضوح تام امام الرباعى كما يطنى أحيانا على الثلاثى العلم والقدرة والحياة كما غلبت من قبل صفتا المخالفة للحوادث والقيام بالنفس على أوصاف الذات الست . ويعقد له باب خاص قد يكون هو الباب الأوحد المستقل فى الصفات . وفى بعض المؤلفات يظهر الكلام (القرآن) وتختفى باقى الصفات الست الأخرى (٢٦٨) . وبأتى الكلام فى أول الرباعى نظرا لأهميته (٢٦٩) . وعندما تدخل الارادة مع الثلاثى الأول يظهر الكلام ثانى صفة فى الرباعى بعد الارادة وقبل

على ما يدل عليه المفرد من الادراك السليم والسمع أو الادراك الخاطيء فى زاعت الإبصار أو كمقدمة للسلوك إما خشوعا أو زوغا . ويظهر مع السمع والافئدة للإشارة الى الوعى أو الانتباه كشرط للادراك .

(٢٦٦) اللمع ص ٢٤ — ٣١ .

(٢٦٧) باب الكلام فى القرآن والارادة ، اللمع ص ٣٣ — ٤٦ ، باب الكلام فى الارادة وأنها تعم سائر المحدثات ، اللمع ص ٤٧ — ٩٥ ، وفى العقائد الأولى لا يظهر احصاء للصفات بل هناك اثبات لما هو فى خطر منها مثل اثبات قدم الكلام واثبات العلم واثبات الارادة ضد نفاتها أما للقول بخلق القرآن أو نفى الصفات أو لاثبات حرية الانفعال . أما القدرة والحياة فلا تظهران ، والسمع والبصر يدخلان فى اثبات صفات التشبيه ، الابانة ، الكلام ص ١٩ — ٣١ ، العلم ص ٣٩ — ٤٤ ، اثبات الارادة ص ٤٤ — ٤٩ .

(٢٦٨) الابانة ص ١٩ — ٣١ ، اللمع ص ٣٣ — ٤٦ ، الانصاف ص ٧١ — ١٤٣ ، البحر ص ٢٩ — ٣٤ .

(٢٦٩) الطوالع ص ١٨٣ ، المواقف ص ٢٩٣ — ٢٩٦ ، التحقيق ص ٧٣ — ٨١ ، الكفاية ص ٥٤ — ٥٦ ، الحصون ص ٢٠ — ٢٢ .

السمع والبصر نظرا لاهميته على السمع والبصر وارتباطه بهما في نفس الوقت (٢٧١) . ويظهر الكلام في ثلاثة أبواب مستقلة بعد الإرادة وقبل السمع والبصر ، فنقصد أهم صفتين تتلوها الصفتان الأقل أهمية (٢٧١) . ونظرا لارتباط الإرادة بالقدرة ، وارتباط الكلام بالسمع والبصر فقد تأخر الكلام (٢٧٢) . وقد يأتي الكلام في آخر الرباعي بعد الإرادة نظرا لتكوينه موضوعا خاصا مستقلا حسيا (٢٧٣) . وقد يذكر معه القرآن نظرا لأن القرآن هو التعبير الحسي الملموس عن الكلام أى الكلام الجسمى (٢٧٤) . ونظرا لأهمية اثبات خلق القرآن أو قدمه فانه يظهر في باب خاص تال للرؤية واثباتها . ويظهر كأنه هو كل مسألة الكلام ، ولا تذكر مسائل الكلام الأخرى كالكتابة والتلاوة والحفظ إلا عابرا في معرض الحاجة على قدم القرآن (٢٧٥) . وقد يظهر الكلام كأحد أبواب العدل ويخرج عن كونه صفة للذات في أبواب التوحيد . ووجه اتصاله بالعدل هو أن القرآن فعل من أعمال الله يصح أن يقع على وجه فيقبح وعلى وجه آخر فيحسن . وباب العدل كله في أفعاله وما يجوز أن يفعله وما لا يجوز (٢٧٦) . وبثبت عن طريق إجماع الأنبياء دون أن تتوقف ثبوت نبوتهم عليه أى أنه ليس دليلا على النبوة كالمعجزة (٢٧٧) .

(٢٧٠) الرسالة من ٤٤ — ٤٥ ، وقد لا تبدو للكلام أهمية خاصة فيتخل مع السمع والبصر ، المسائل من ٣٦٤ — ٣٦٥ .

(٢٧١) النظامية من ١٨ — ٢٢ ، الغاية من ٨٨ — ١٢٠ .

(٢٧٢) النهاية من ٢٦٨ — ٣٢٠ ، وفي كتب العقائد يظهر القرآن وقدمه منفصل عن الكلام في السمعيات نظرا لغياب الأساس العقلى لها .

(٢٧٣) الأصول من ١٠٦ — ١٠٨ .

(٢٧٤) الفصل ج ٢ ، ص ٥ — ١٣ ، الإرشاد من ٩٩ — ١٣٧ ، الاقتصاد

ص ٦٠ — ٦٨ ، المحصل من ١٢٤ — ١٢٦ ، المعالم من ٤٧ .

(٢٧٥) الإبانة من ٢٩ — ٣١ ، الانصاف من ٧٠ — ١٤٣ .

(٢٧٦) « وأيضا فان له بما كنا فيه من قبل اتصالا شديدا فانه من احدى نعم الله بل من أعظم النعم فاليه يرجع الحلال والحرام وبه تعرف الشرائع والاحكام » . الشرح من ٥٢٧ ، وهو الاصح ، فالكلام كتاب شريعة وليس صفة الهية ، وبالتالي فهو أدخل في العدل وأبعد عن التوحيد .

(٢٧٧) الطوالع من ١٨٣ .

ويشمل مبحث الكلام عدد موضوعات ، اثبات ان الكلام او نفيه ، قدمه وحدوثه (مشكلة خلق القرآن) ثم وصف مراحل الكلام ابتداء من السمع والبصر حتى الرؤية والتحقق ماراً بالحفظ والاداء ثم صيغ الكلام (وحدنه وكنزته) (٢٧٨) . ولكن ما هو تعريف الكلام ؟ يتراوح تعريف القدماء بين الكلام كأصوات وحروف مسبوقة أو مقروءة أى الكلام الحسى وبين الكلام كمنعنى أى الكلام النفسى . وينشأ الخلاف فى الكلام الحسى أى الاصوات والحروف هل هى قائمة بذات الله أم قائمة بغيره فى الهواء أو على الألواح ؟ كما ينشأ الخلاف فى الكلام النفسى هل هو قائم بذات الله أى بنفسه أم أنه معنى قائم بنفس الانسان المستمع أو القارئ ؟ فلا خلاف عند القدماء على كونه متكلماً ولكن الخلاف فى معنى كلامه .

وحجة الكلام الحسى ان الكلام اصوات دالة على معان مخصوصة فى أجسام مخصوصة ، الكلام اصوات وحروف يخلقها الله فى غيره كاللوح المحفوظ أو جبريل أو النبى . وهنا يبرز سؤال : وهل اللوح المحفوظ أو جبريل موضوعان حسيان يظهر فيهما الكلام كما يظهر على لسان النبى وبصوته ؟ كما يبرز سؤال آخر : هل الكلام اصوات وحروف فحسب ؟ ألا تدل الحروف والاصوات على معنى وبالتالي يكون الكلام لفظاً ومعنى ؟ وبالتالي يسهل اتهام الكلام الصوتى فحسب بأنه تعطيل للمعنى أو تجسيم له . ولكن السؤال الاهم : اذا كان الكلام هو الاصوات والحروف فكيف يقومان بذات الله القديم ؟ بل قيل ان الجلد والفلان قديمان ! فكيف يقومان بذات الله القديم ؟ بل قيل ان الجلد والفلان قديمان ! الرغبة فى عدم التضحية بالنظرة الحسية والتمسك بالعقيدة الايمانية فى آن واحد حاصرت العقل فلم يعط أى تأسيس لهذا الجمع بين الكلام

(٢٧٨) عند الشهرستانى يقيم المبحث ثلاث قواعد : ١ — اثبات كون انبارى متكلماً بكلام أزلى بخلاف الفلاسفة والصابئة ومنكرى النبوات .
ب — ان الكلام واحد . ج — حقيقة الكلام شاهداً وأحكامه ، النهاية ص

٢٦٧ .

م ٣٠ — انتوحيد

الحسى وانصفة القديمة ، بين الكلام المتكرر والكلام الواحد (٢٧٩) .

وحجة الكلام النفسى أن الكلام صفة غير الحروف والاصوات لأنها نفيد معنى وضعا أو اصطلاحا . هو الكلام القائم بالنفس ، معنى حقيقية قائمة بها ، والعبارات مجرد تعبيرات مختلفة ومتغيرة (٢٨٠) . وهو كلام واحد ينقسم الى أمر ، ونهى ، واستفهام ، وخبر ، ونداء أى خمس صيغ حسب التعلق . يمتنع عليه الكذب اتفاقا أما لأنه قبيح والله لا يفعل القبيح ولأنه مناف لمصلحة العالم والاصلاح واجب عليه أو لأنه نقص والنقص محال على الله أو لأنه لو اتصف بالكذب لكان كذبه قديما فيمتنع عليه الصدق أو لأنه خبر النبى الذى يعلم صدقه بالمعجزة وليس بالكلام حتى لا نقع فى الدور . والحقيقة إن صدق الكلام يكون أما من حيث الصحة التاريخية وهو موضوع النقد التاريخى وعلوم الرواية ومصطلح الحديث أو من حيث الفهم ويكون ذلك عن طريق قواعد اللغة واسباب النزول أو من حيث التحقق الفعلى كنظام للعالم ويكون ذلك من خلال الفعل للأفراد وللجماعات فى التاريخ . فلا يرجع صدق الكلام الى صدق الذات بحسب كمالها فذاك صدق علوى مفارق بل يرجع الى ضبط الانسان

(٢٧٩) الكلام صوت من يقوم بذات الله عند الحنبلة والكرامية ويقوم بغيره عند المعتزلة ، المحصل ص ١٢٤ — ١٢٥ ، العضدية ص ٢٢٨ — ٢٤٥ ، الشرح ص ٥٢٨ — ٥٣٠ ، الارشاد ص ١٠٢ — ١٠٣ ، النهاية ص ٢٨٢ — ٢٨٧ ، الغاية ص ٩٤ — ٩٧ ، ص ١١١ — ١١٢ ، غالت السلف والحنبلة كرد فعل على المعتزلة وجعلت ما بين الدفتين من حروف وكلمات هى بعينها كلام الله بالرغم من رفضهم القول بأنه مخلوق وتفرقتهم بين اللسان والعين وبين كلام الله الازلى فهناك فرق بين قال وفعل وبين أمر وخلق . ثم أحدث الاشعرى قولاً ثالثاً ، حدوث الحروف والكلمات وقدم الكلام والأمر الذى تدل عليه هذه العبارات جامعا بين الحنبلة والمعتزلة ، الارشاد ص ١٠٩ .

(٢٨٠) اثبات الكلام النفسى هو موقف الاشاعرة ويستشهدون بقول الشاعر :

ان الكلام لفى الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا
المحصل ص ١٢٤ — ١٢٥ ، المعالم ص ٥٣ ، النهاية ص ٩٤ — ٩٧ ، ص ٢٨٢ — ٢٨٧ .

له بهناهجه في النقل وبقواعده في التفسير وبافعاله في السلوك . ولكن تبدو الصعوبة في تصور الكلام النفسى حصة للذات الالهية وليس معنى في الشعور الانسانى . اذ كيف يكون هذا الكلام مناهرا للعلم والارادة بل قد يخالفها ، فقد أمر الله ابا لهب بالايمان (الكلام في صيغة الجمع) مع علمه بأنه لا يؤمن ، وامتناع ارادته عما يخالف عليه محال ؟ لذلك أثر الحكماء الحديث عن الكلام الانسانى لفظا ومعنى ، الحسى والمعنوى . والحجة انه لو كان للبارى كلام فاما أن يكون من جنس كلام البشر أو لا يكون . والاول اما أن يكون لسانيا وهو تشبيه أو نفسانيا وهو باطل نظرا لارتباط النفسانى باللسان ولأن النفس بها تفكير ووهم وخيال . كلام الله اذن ليس من كلام البشر . ولا حيلة للحديث عنه الا قياس التمثيل على الشاهد وبالتالي الانتهاء الى الكلام كلفظ أو كمعنى أو التوقف والتسليم بالعجز عن تعريف الكلام وهو ما يناقض نظرية العلم لأن الجهل من مضادات العلم (٢٨١) .

(١) الإثبات والنفى : وهى قضية تتعلق باثبات الصفات ونفيها .

فالبارى متكلم بكلام ليس من جنس الاصوات والحروف ، صفة منافية للسكون والآفة ، تكلم الله بها ، أمرا ، ناهيا ، مخبرا . والدليل على ذلك اما النقل والتواتر والاجماع واما العقل . والنقل كثير ولكنه ظنى ، معارض بنقل آخر ، ويمكن تأويله لاثبات الضد . كما انه دور لأن النقل نفسه كلام فى حاجة الى اثبات ، ولا يثبت الا بعد اثبات النبوة (٢٨٢) .

(٢٨١) المواقف ص ٢٩٥ — ٢٩٦ ، النهاية ص ٢٧٢ — ٢٧٤ ، الغاية ص ٩١ — ٩٤ ، المحصل ص ١٣٤ ، ويقول الجوينى « من أثبتنا من يمتنع من تحديد الكلام ... وجلة المعلومات لا تضبطها الحدود بل منها ما يحدد ومنها ما لا يحدد كما أن منها ما يعلل ومنها ما لا يعلل » الارشاد ص ١٠٣ — ١٠٤ ، أنظر أيضا رسالتنا الاولى .

La Phénoménologie de l'exégèse

(٢٨٢) لذلك رفض الآمدى الحجج النقلية لاثبات الكلام ، والنقل كثير مثل « وكلم الله موسى تكليما » ، « وتبت حكمة ربك » ، أو حديث « فضل كلام الله على كلام الخلق كفضل الخالق على المخلوق » أو « أعوذ بكلمات الله التامة » أنصاف ص ٣٧ .

وقد يثبت بتواتر من الانبياء وباجماعهم وان لم يكن دليلا على صدق النبوة كالمعجزة (٢٨٣) . والتواتر لا يثبت الا صحة النقل الخارجى دون ما نقد داخلى ، ولا يثبت الا الكلام الحسى من المبلغ الى المبلغ اليه . والحقيقة ان اجماع الانبياء متوقف على صدق الرسل وصدق الرسل متوقف على صحة الكلام وبالتالي نتج في الدور . وقد يثبت باجماع الامة ، وهو ضعيف لان الاجماع لا يكون الا على اللفظ وليس على المعنى مثل التواتر .

أما العقل فانه يعتمد على عدة حجج أولها حجة الكمال . فالسمع والبصر والكلام مظاهر كمال والصمم والعمى والخرس مظاهر نقص . فلو لم يكن البارى موصوفا بها لكان الانسان أكمل منه فوجب أن يكون البارى سميعا بصيرا متكلم بلا صماخ وحدقة ولسان . وهنا يقوم الشعور باثبات شئ بطريق التشبيه ثم نفيه بطريق التنزيه أو اثبات الشئ عن طريق نفي الضد ، واثبات الكمال عن طريق نفي العيب (٢٨٤) . وقد يثبت الكلام بكلام النفس قياسا للغائب على الشاهد مما يدل على أن الانسان لا يتحدث عن الكلام الا وفي ذهنه كلامه ، وكأن الكلام على الاطلاق تجريد لكلامه الخاص ، وتحويل للواقع الى مثال (٢٨٥) . وقد يثبت الكلام عن طريق الاحكام . فافعال العباد مترددة بين الحظر والاباحة والندب والوجوب . واختصاصها بهذه الاحكام يستدعى مخصصا ، وليست كذلك ارادة الله لأن الله قد يأمر بما لا يريد ، وهذا المخصص هو الكلام (٢٨٦) . ولما كان الله ملكا مطاعا ، وكان له الامر والنهى فان

(٢٨٣) التحقيق ص ٧٣ ، الاقتصاد ص ٦١ ، المعالم ص ٤٧ .

(٢٨٤) المسائل ص ٣٦٤ — ٣٦٥ ، الارشاد ص ٩٩ ، الاقتصاد ص ٦٠ — ٦٨ ، المحصل ص ١٢٤ — ١٢٦ ، المعالم ص ٧ ، الانصاف ص ٣ ، الحصون ص ٢٠ — ٢٢ ، النهاية ص ٢٧٠ — ٢٧٩ ، التمهيد ص ٧ .

(٢٨٥) الارشاد ص ٩٩ — ١٣٧ .

(٢٨٦) رفض الآمدى هذه الحجة ، الغاية ص ٨٨ — ٨١ ، الاقتصاد ص ٦٠ — ٦١ .

ذلك يستلزم بالضرورة الكلام (٢٨٧) . وقد رد الحكماء على حجة الطاعة بأن ذلك يستلزم التصديق . وكيف يمكن الرد على منكرها والجاحد لصدقها في نفسها ؟ ليس ذلك نقلا لموضوع الكلام الى موضوع آخر هو النبوة ؟ وأخيرا اذا دلت الافعال من حيث اتقانها على العلم ، ويستحيل أن يعلم الله شيئا ولا يخبر عنه ، والله يصح منه الارشاد والتنبيه والتعليم والاخبار ، فوجب أن يكون له كلام . وهى حجة قائمة على جواز انبعاث الرسل ، وبالتالي تقوم على شيء مطلوب اثباته (٢٨٨) . والحقيقة ان اثبات الكلام بالارادة أو بالقدرة أو بالعلم أو حتى بكلام النفس اثبات ضعيف . فالارادة اما للامثال أو لاجداث الصيغة أو لجعلها دالة على الامر . والاول يعارضه أبو جهل وابراهيم يذبح ولده ، والقدرة معنى متعلق بكل ممكن ، والارادة أخص ، والعلم اعم من الامر ، واحاديث النفس مرتبطة باللسان (٢٨٩) . والحقيقة ان الكلام ليس في حاجة الى اثبات انها الاشكال في اثبات كلام من ؟ ان الكلام الانسانى يفرض نفسه ، والوحي ذاته كلام بلغة الانسان ، وصيغه صيغ الكلام الانسانى ، أمر ونهى وخبر (٢٩٠) .

وليس اثبات الكلام أو نفيه مجرد وقوع في التشبيه أو حرصا على التنزيه بل ان الامر يتعلق بالكلام نفسه . فان اثبات الكلام كصفة للتاليه المشخص يوقع في التشبيه ، ويعطى الاولوية للذات المشخصة على الصفة ثم للصفة على الكلام (٢٩١) . وان نفى الكلام اثبات للتنزيه لان

-
- (٢٨٧) النظامية ص ١٨ ، وهى الحجة التى يفضلها الآمدى .
 (٢٨٨) وقد رفض الآمدى أيضا هذه الحجة ، الغاية ص ٨٨ — ٩١ .
 (٢٨٩) الغاية ص ٩٧ — ١٠١ .
 (٢٩٠) النهاية ص ٢٦٨ ، النفسية ص ٧٩ — ٨٣ ، الارشاد ص ٩٩ — ١٠٠ .

(٢٩١) عند ابن كلاب لم يزل الله متكلم ، والكلام من صفات النفس كالعلم والقدرة . وعند أهل السنة الله متكلم بدليل أنه كلم موسى بكلامه ، والكلام صفة له في الازل ، الفقه ص ١٨٤ ، مقالات ج ١ ، ص ٢٤١ ، الكلام صفة لذاته لم يزل موصوفا به قائما به مختصا بذاته ، ولا يصح وجوده بغيره ، الانصاف ص ٢٦ .

الكلام يؤدي الى الانفعال والانتفعال نقص في التنزيه على مستوى الكمال ونفور من التشخيص . فالكلام فعل وانفعال وحركة . الكلام لا صلة له بالذات المشخصة بل هو من فعل الطباع (٢٩٢) . فنفي الكلام اذن قضاء على الاغتراب وعود الى الكلام الانساني ، ورد الوعي الى ذاته مدركا ومتكلما ، واعمال للعقل بدل الوهم ، ورؤية للواقع لا الخيال .

وقد يكون هناك حل وسط بين اثبات الكلام ونفيه وجعل الكلام صفة فعل لا صفة ذات . فالتاليه المشخص لا يتكلم بل هو متكلم (٢٩٣) . ومن ثم يمكن اثبات الصفة دون الوقوع في التشبيه . وصفة الفعل توحى بان الكلام ذو اتجاه واحد وهو قصد من الذات نحو الآخر دون القضاء التام على التشخيص لان الذات المؤلفة ما زالت موجودة . وقد تنقلب الآية فلا يصبح التاليه المشخص متكلما او مكلما بل يصبح متكلما بكلام غيره وكلما لغيره أي أنه يصبح محلا للحوادث كسائر المتكلمين (٢٩٤) .

والحقيقة أن هذا وضع خاطيء للمشكلة . فالكلام لا ينسب الى

(٢٩٢) نفى الاسكافي وعباد بن سليمان وجهم الكلام لان الله لا يفعل ، الفرق ص ٢١٣ ، التنبيه ص ١٣١ ، مقالات ج ١ ، ص ٢٤١ ، وكذلك نفتق الفلاسفة والصابئة ومنكرو النبوات ، النهاية ص ١٩٨ ، وعند المعتزلة القائلين بالطباع مثل معمر بن عباد لا يكلم الله أحدا في الحقيقة ولا يفعل الكلام على التصحيح . كلامه فعل الجسم بطباعه لا كلام الله على الحقيقة . الله ليس بمتكلم ولا بمتكلم ، الفرق ص ١٥٢ ، الانتصار ص ٥٧ ، مقالات ج ٢ ، ص ١٦٧ ، ص ١٧٨ — ١٧٩ ، وعند معمر ليس الكلام صفة أزلية أو فعل لانه لم يفعل شيئا من الاعراض . القرآن فعل الجسم الذي حل الكلام فيه وليس فعلا لله أو صفة ، الفرق ص ١٥٢ .

(٢٩٣) هذا هو موقف الاسكافي اذا يجوز أن يكلم الله العباد ولكن لا يقال انه متكلم وسماه مكلما ولم يسمه متكلما لان متكلم توهم أن الكلام قائم به ومتكلم لا يوهم ذلك ، الفرق ص ١٧٠ . وعند أكثر المعتزلة الا من قال بالطباع أن كلامه فعل ، ومحال أن يكون الله لم يزل متكلما ، مقالات ج ٢ ، ص ١٧٨ — ١٧٩ ، المتكلم من خلق الكلام والبارى مقتدر على خلق الكلام وابداعه ، الارشاد ص ١١٢ — ١١٨ . وعند الجبائي الله متكلم تعنى أنه فعل الكلام ، مقالات ج ٢ ، ص ١٨٩ .

(٢٩٤) عند الصالحى الله يتكلم بكلام غيره ، مقالات ج ٢ ، ص ١٧٠ .

شخص المتكلم أو حتى الى السامع بل يدرس في نفسه . لا يحتاج الامر انى افتراض شخص متكلم لأن الكلام موجود بالفعل بدليل الوحي . لا يهم أن يكون الوحي كلام شخص بل هو مجرد كلام . والذهن البشرى يبحث بعد واقعة الكلام وليس قبلها . المقصود من الكلام هو اتجاه الكلام وغايته وليس مصدره وأصله ، على عكس الصوفية الذين أرادوا بالتأويل ارجاع الكلام الى مصدره الاول في شخص المؤله . لا يدل الوحي على أن هناك متكلما بل على أن هناك مستمعا . ما يهمنا ليس هو الالهيات بل الانسانيات أى فهم الكلام كمقصد أو اتجاه نحو الانسان . والشخص نفسه لا يعرف الا من خلال الكلام لأن الكلام يشير الى تشخيص عواطف التالى . الكلام هو نقطة البداية لا الشخص ، وأن ما يطرق الاذن هى الكلمة لا الشخص الذى تفوه بالكلمة . الكلمة موجودة بفعل طرق الاذن ولكن الشخص قد يكون وراء ستار أو متحدثا عن بعد . وان التحول في تاريخ العقائد انها يكون باستمرار من الكلمة الى الشخص كما تم في تاريخ العقائد المسيحية وتفسير معنى الكلمة (٢٩٥) .

فإذا كان السمع والبصر يشيران الى العلم فهما طريقتان اليه . وإذا كانت الارادة ما هى الا صفة تشبيهية للقدرة وتشخيصا لها كان الكلام في الرباعى موازيا للحياة في الثلاثى . فما الصلة بين الحياة والكلام ؟ يمكن القول بأن الحياة تعبير وبأن الشخص ليس فقط في ذاته عالما قادرا بل هو أيضا متصل بالحياة ويراسلها . ليس التالى فقط ارتفعا الى أعلى وهاربة كما هو الحال في التنزيه بل هو أيضا نزول الى أسفل واتصال بالآخرين وحديث مع الناس .

(ب) هل الكلام قديم ؟ وهو الموضوع الغالب على تحليل صفة الكلام كتطبيق خاص للحكم العام على الصفات بالتقدم أو الحوث كما كان العلم نقطة تطبيق لموضوع العلاقة بين الذات والصفات ، علاقة زيادة وهساواة ، غيرية وهوية . والكلام هو الصفة الوحيدة من الصفات

(٢٩٥) انظر رسالتنا الثانية ، الجزء الثانى

La Phénoménologie de l'exégèse

السبع التى لها تحقق لموسى ، رضى ومسموع ، هو القرآن . ومن هنا أنت أهميته كدليل حسى مادى على وجود البارى . وأهمية القرآن هو أنه الخبر ، وهو مصدر العلم ، وهو الصفة الاولى التى منها تثبت باقى الصفات الاخرى نقلا وبالتالي له الاولوية عليها باعتباره مصدرا . وابتداء من القرن السادس انتقلت مسألة القدم والحدوث من صفة الكلام الى مسألة الوحدة والكثرة . فاثبات وحدة الكلام اثبات لقدمه وقيامه بالذات ، واثبات الكثرة اثبات لحدوث الكلام وقيامه بالحوادث (٢٩٦) . والعجيب أن اسم المشكلة ليس قدم الكلام وحدثه فذلك اسم الحكم العام للصفات كلها أو قدم الكلام فقط وهو ما ركز عليه الاشاعرة بل « خلق القرآن » أى نظرية خصومهم المعتزلة . فالتعبير ذاته يوحى بالنفور . فليس هناك مسلم واحد يرضى بخلق القرآن نظرا لأن الاحساسات الدينية للمسلمين تمنع الخلق ولا تقبل الا القدم . القدم أكثر تعظيما واجلالا من الخلق ، القديم افضل من الجديد ، والماضى اعمق من الحاضر ، والاصلى أقرب إلى القلب من التقليد .

وقد أجمع أهل الاسلام على أن لله كلاما وعلى أن الله كلم موسى وعلى أن كلامه فى سائر الكتب المنزلة فى التوراة والزيبور والانجيل والقرآن أى فى الصحف (٢٩٧) . ولكن المسألة هى الصلة بين الكلام كصفة للذات وبين الكلام الحسى المقروء . فالصفة المجردة تدخل تحت اشكال القدم والحدوث والكلام الحسى يدخل تحت اشكال المعنى واللفظ . وتنشأ المشكلة عندما يتم الخلط بين المستويين للكلام الصورى والمادى فتعتبر الصفة المجردة حادثة أو يعتبر الكلام الحسى قديما . وهنا تنشأ الطول المتوسطة التى تحاول الجمع بين الطرفين مثل قدم الصفة المجردة وحدث الكلام الحسى ، أو قدم الذات وحدث الصفات ، قدم المعنى فى النفس وحدث اللفظ المجرد أو رفض الجميع والتوقف عن الحكم . الموافق اذن أربعة . اما أن يكون الكلام قديما حتى بأصواته وحروفه ،

(٢٩٦) النهاية ص ٢٧٨ ، المحصل ص ١٣٤ ، المعالم ص ٥٧ — ٥٨ .

(٢٩٧) الفصل ج ٣ ، ص ٥ .

وأما أن يكون قديما ككلام نفسى دون الاصوات والحروف ، أو يكون الكلام حادثا حتى فى الذات والصفات كرد فعل على قدم الذات والصفات أو يكون حادثا غير قائم بالذات بل قائم فى المحل (٢٩٨) . والحقيقة أنه يمكن رد هذه المواقف الأربعة الى اثنين . الاول عدم التمييز بين المستويات سواء كان ذلك قولا بقديم الكلام ذاتا وصفة معنى ولفظا أو بحدوثه ذاتا وصفة معنى ولفظا . والثانى التمييز بين المستويات سواء كان بين الذات والصفة أو المعنى واللفظ أو كان بين القيام بالذات والتيام بالمحل .

والحشوية مذهب يقوم على التوحيد بين الكلام كصفة قديمة ازلية وبين الكلام كأصوات وحروف . لذلك يسمى مذهب المشبهة الحلولية المجسمة . وينشأ الخط من الجمع بين الكلام القديم وهو مفهوم بمفرده كحكم مبدأ بقديم الصفات وبين الكلام كحروف وأصوات وهو مفهوم كحكم واقع على كلام حسى مرئى . فالجمع بين الاثنين خلط وتناقض دون تأصيل عقلى يكشف عن الرغبة فى الجمع بين الحساسية الدينية والرؤية الحسية ، بين متطلبات الايمان ومقتضيات الحس فينشأ مذهب ايسانى حسى . ويعتمد المذهب على مجموعة من الحجج العقلية والعقلية تعتمد كلها على أن القراءة هى المقروء والتلاوة هى الملتو وأن القديم يحل فى الحادث ويختلط به مع أن ذلك خلط بين المعنى واللفظ ، بين الماهية والواقع ، بين الشئ والدلالة .

(٢٩٨) لذلك كانت هناك أربع فرق كل منها يمثل موقفا . الاول الحشوية وهو موقف الحنابلة أى اثبات الكلام القديم بالاصوات والحروف دون تفرقة بين الكلام النفسى والكلام اللفظى . والثانى موقف الاشاعرة الذين يشاركون فى اثبات القدم للكلام النفسى فقط . والثالث موقف الكرامية الذين يثبتون الكلام الحادث المركب من الحروف والاصوات القائم بالذات كرد فعل على موقف الحشوية . والرابع موقف المعتزلة الذين يثبتون الكلام الحادث من الاصوات والحروف غير قائم بالذات وقائم فى محل وهو قريب من الاشاعرة فى التمييز بين مستويين فى الكلام . وقد اعتمد الشهرستانى على هذه القسمة الرباعية فى صياغة الحجة الاتية لاثبات قدم الكلام . أما أن يكون متكلم لنفسه أو بكلام ، الاول إما قديم أو حادث والحدوث محال ، والثانى إما فى ذاته أو فى محل ، والمحل لا يكون الا حادثا فلم يبق الا أنه قديم ، الحصون ص ٢٠ — ٢٢ ، الرئيسالة ص ٤٤ — ٤٥ .

تقوم الحشوية اذن على الخلط بين المستويات في مقابل تصور آخر يقوم على التمييز بين المستويات (٢٩٩) . والحقيقة أن معظم الادلة العقلية

(٢٩٩) جعل الباقلانى معركته الاساسية مع الحثوية . فهو مذهب المشبهة الحلولية المجسمة القائل بأن كلام البارى حروف وأصوات وأنه قديم وأن الحروف والأصوات التى توجد فى كلام الخلق كلها قديمة ، وهو قول يؤدى الى قدم العالم . أما من قال أن القرآن حروف وأصوات تكلم بها الله وهى قديمة لا تشبه حروفنا وأصواتنا فان ذلك يؤدى الى كون القرآن ليس حروفاً وأصواتاً نعلمها وبالتالي لا تكون قرآناً . أما من قال : الاصوات والحروف التى يذكر بها الله ويتلى بها القرآن فهى قديمة أما التى ننشد بها الشعر فهى محدثة تناقض لان الشئ نفسه يتحول من قديم الى محدث ومن محدث الى قديم وهو محال . الانصاف ص ١١١ — ١١٢ ، ويعرض الباقلانى أربع عشرة حجة للمشبهة ويرد عليها واحدة تلو الاخرى ، أما عقلية خالصة أو عقلية خالصة أو عقلية عقلية . ونظرا لاهميتها نعرضها كالآتى :

١ — « تلك آيات الله نتلوها عليك بالحق » ، « نتلو عليك نبأ موسى » ، فالله تال متكلم . وهناك فرق بين التلاوة والمتلو ، بين الحق ، كلام الله القديم ، والكلام . كما أن التلاوة بأمر الى جبريل وليست مباشرة .

٢ — « اقرأ الله طه » « يس » « قبل أن يخلق الخلق بألفى عام فلما سمعت الملائكة قالوا طوبى لامة ينزل عليها هذا » أى اضافة القراءة الى الله . وهذا فى الحقيقة يدل على الفرق بين القراءة والمقروء نفسه لان القراءة لم تكن موجودة ثم وجدت . كما أن الله أمر الملائكة بالقراءة دون اضافة القراءة الى نفسه .

٣ — « حتى يسمع كلام الله » لا يعنى أن كلام الله قديم فالمشرك يسمعه كالمؤمن . ويعنى هنا الفهم والتدبر . كما أنه يوقع فى تناقض كون الكلام قديماً محدثاً فى آن واحد . ولا يحل التناقض الا بأن يكون كلامنا قديماً أو يكون كلام الله غير كلامنا وبالتالي لا يكون لدينا قرآناً .

٤ — الحروف المتقطعة مثل « حم » . الخ كلام أى أن كلام الله حروف . والحقيقة ليس المقصود الحروف المكتوبة بل معناها الذى اختلف فيه المفسرون . فهى أسماء للقرآن كالفرقان والذكر (قتادة ابن جريج) ، اسم لكل سورة (زيد بن أسلم) ، اسم الله الاعظم (السرى والشعبي) ، أقسام الله (ابن عباس ، عكرمة) حروف مقطعة من أسماء وأفعال أ = أنال = الله ، م = أعلم = أنا الله أعلم (ابن مسعود ، سعيد بن جبرير) ، كل حرف يدل على معان مختلفة . ١ = الله ، ل = لطيف ،

من القرآن قد أخرجت من سياقها ودفعت الى أعلى بدلا من أن تتوجه

م = مجيد ، ا = آلاء ، ل = ملك ، م = مجد ، ا = سنة ،
ل = سنة ، م = سنة ، المص ، ا = ل ، ا = ل ، م = م ، ا = م ،
ص = ٩٠ والكل = ١٦١ سنة ، ا = ل ، ا = ل ، م = م ، ا = م ،
= ٢٣١ ، المر ، ا = ل ، ا = ل ، م = م ، ا = م ،
= ٢٧١ ، والحقيقة أنها كلها حروف هجاء للاعجاز . ولا يعنى اسقاط
حرف اسقاط كلام الله . وهل حروف الله ٢٨ حرفا ؟ وهل القراءات
السبع قراءات الله ؟

٥ - « أنزل القرآن على سبعة أحرف » لا يعنى ذلك حرف الهجاء
بل صيغ الكلام من : أمر ونهى وترغيب وجرم ومثل وقصص أو سبع لغات .

٦ - « من قرأ القرآن فله بكل حرف عشرة حسنات . أما انى لا أقول
الم حرفا لكن الالف حرف واللام حرف والميم حرف » . ولا يعنى ذلك أن
الكلام حروف بل يعنى أن الاجر على الطاعة .

٧ - « إذا كان يوم القيامة نادى الله تعالى بصوته يسمعه من بعد
كما يسمعه من قرب » . ولا يعنى ذلك أن الله يتكلم بصوت أو أن
الصوت هو الله أو اضافته الى الله أو أن الصوت موجود .

٨ - « أن الله تعالى اذا تكلم بالوحى وروى بالامر من الوحى جاء
له صوت كجر السلسلة على الصفا » ، وهو حديث ضعيف ، بالإضافة
الى وجود روايات تقول بأن الصوت مخلوق كما أن الصوت لا يعنى
الكلام ، والصوت غير الصوت .

٩ - إذا كان الصوت مسموعا بالأذان فهو أصوات وحروف . والله
ليس جسما تصدر منه أجسام .

١٠ - حلول الصفة القديمة في الظروف والاعوية . والقديم لا يحل .

١١ - « لا تسافروا بالقرآن الى أرض العدو » والمعنى هنا المصحف
أى الكتابة وليس صوت الله .

١٢ - « لو جعل هذا القرآن فى اهاب ثم القى فى النار ما احترق » .
والمحروق هو الورق وليس القرآن كما أن ذلك معجزة محتملة فى زمان
قديم وليس واقعا حادثا فى كل زمان .

١٣ - « من حفظ القرآن فاختلط بلحمه ودمه » ، وهو حديث ضعيف .
والحفاظ كثيرون فكيف يتم اختلاط القديم الواحد فى الكثرة المحدثة ،
والمعنى هو أن الحفظ فى الصغر أبقى دون نسيان

انى أسفل . خرجت عن العالم بدلا من أن تتجه اليه ، تتحول الى صفة لذات مشخصة مع أنها تصورات للعالم وبواعث للسلوك ونظم للمجتمعات وقوانين للتاريخ . أما الاحاديث فمعظمها ظنى من حيث السند أو المتن ، يظهر فيها أثر الخيال الشعبي وأساطير الخلق وتحديداتها في الزمان والمكان . ويسهل توجيه نقل مضاد لهذا النقل لاثبات عكس القضية فيصبح الموقف المذهبي هو الأساس والنقل مجرد تابع ومبرر ومؤيد له . ومعظم الحجج العقلية من الاحاديث وليست من القرآن ، روايات آحاد أكثر منها تواترا ، عقائد نظرية أكثر منها شرائع عملية مما يدل على الإغتراب وقذف الكلام خارج العالم والحاقة بالذات المشخصة ، الغاية منها التعبير عن العظمة واللانهاية وليس اصدار حكم على مادة الكلام ، الغرض منها الإيحاء النفسى والتوجيه العملى الذى يصل الى حد الارهاب بالعظمة والجبروت وليس المعرفة الخبرية . وكثير من هذه التأويلات تقوم على بواعث سياسية خالصة ، الغاية من الالغاز فيها هو السماح للتأويل السياسى سواء من السلطة أو من المعارضة لحل اللغز طبقا لمصلحة كل فريق خاصة فيما يتعلق بزوال الدول وانهيار أنظمة الحكم وقدم دوله أخرى والتبشير بنظام قادم به الخلاص .

هناك اذن فرق بين اللفظ والمعنى ، بين الدليل والمدلول ، فالقراءة غير المقروء ، والتلاوة غير المتلو ، والكتابة غير المكتوب . والادلة على ذلك كثيرة من النقل والعقل ، من الكتاب والسنة والاجماع والحس والعقل ، نقل فى مقابل نقل وعقل فى مقابل عقل . والحجة الشاملة هى أنه لا يمكن فهم الكثرة والوحدة فى الكلام الا بناء على التفرقة بين اللفظ والمعنى ، بين القراءة والمقروء ، بين التلاوة والمتلو . يتعدد القرآن ، والقرآن واحد . وتتغير الالحان والقرآن واحد ، وتتغير الاعراب والقرآن واحد ، ويثاب كل فرد على قراءته والقرآن واحد ، وتتعدد القراءات والقرآن واحد . يقرأ بالكلام بالعربية فهو قرآن وبالعبرائية فهو تورا أو

١٤ — لا يعنى تعظيم القرآن من الاوساخ قدم الحروف بل تطبيق لقواعد الطهارة العامة ، الانصاف ص ١١ — ١٤٣ .

زبور وبالسريانية فهو انجيل . الكلام واحد والتعبير متعدد النفسات . الامر بالتلاوة استدعاء للفعل والفعل صفة المأمور لا صفة الامر . القراءة صفة والمقروء موصوف ، وشرط الصفة القيام بالموصوف . والقراءة وقت الجنابة ممكنة لأن المقروء غير القراءة . كلام الله لا يلفظ أو يحكى به . هو كلام واحد ومتعلقاته كثيرة . وهناك حجج أخرى متعددة منها أن القراءة مرة طيبة مستلذة ، ومرة فجة تنفر منها الطباع ، مرة رثيقة ومرة منخفضة ، وكذلك الكتابة تارة حسنة وتارة سيئة . القراءة فعل الانسان وعمله . القراءة طاعة وقربى أو معصية وسوء . لا يتصف الكلام القديم بالحروف والاصوات ولا شئ من صفات الخلق ولا يفتر الى مخارج وأدوات بل يتقدس عن جميع ذلك . لا يحل في شئ من المخلوقات . لا يتكلم أحد بكلام الله ، فالقراءة أصوات القراء واكسابهم أما المقروء فهو المعروف والمعلوم . القرآن اذن لفظ متشابه ، يحمل على القراءة كما يحمل على المقروء (٣٠٠) .

ان كل اختلاف في القراءات أو تغير في الاصوات أو اسقاط لبعض الحروف لا يحدث تغييرا في الكلام . الصوت المسموع أو الكلام المكتوب ليس هو الكلام ، ولا يمكن لحروف متفرقة أو متناهية تكوين كلام دال لا متناه . القراءة فعل فردى شخصى مكتسب تنفيذا للامر في-حين أن الكلام هو الامر . كل ذلك يثبت في النهاية قدم الكلام وأولويته على

(٣٠٠) الأدلة النقلية مثل « واذا قرأت القرآن .. » ، « واذكر ربك .. » ، « ليس كمثله شئ .. » ، « فاقراوا ما تيسر منه » « اتل ما أوحى اليك .. » . « وقرآنا فرقناه لتقرأه على الناس » ، « يا أيها الرسول بلغ ما أنزل اليك » ، « لا تحرك به لسانك .. » ومن الحديث « من أراد أن يقرأ القرآن غضا فليقرأه على قراءة ابن أم عبد (ابن مسعود) ، كما يذكر الباقلائي والجويني كثيرا من أقوال الصحابة والصوفية (الجنبدي) كدليل على اجماع الامة وكأن الاجماع في الامور الفقائية وليس في الامور العملية ، الانصاف ص ٨٠ - ١٠٦ ، ارشاد ص ١٢٥ - ١٣٢ ، ص ١٣٦ ، المسائل ص ٣٧٠ ، الاصول ص ١٠٨ ، لذلك يفرق ابن حزم بين الكلام والقول ، الاول قديم والثاني محدث ، الفصل ج ٣ ، ص ١٠ - ١٣ ، وتشخيص حروف اللغة أمر معروف في الديانات القديمة: خاصة في الاسرائيليات .

القراءة (٣.١) . لذلك لا يجوز القول بأنه يلفظ بالقرآن لأن التلفظ رمى واللفظ يوحى بالخلق لا بالقدم (٣.٢) . لذلك يفضل البعض وصف القراءة بأنها ذكر حتى تتميز عن القراءة اللفظية للكلام البشرى (٣.٣) . والاثبات يلغى هذا التمييز بين فعل القراءة وموضوعها ويجعل فعل الذات مطابقا للموضوع تمثيلا مع اعتبار الكلام موضوعا حسيا خالصا . فالمقروء ، دون فعل القراءة افتراض خالص أو امكانية محضة لا يمكن معرفتها الا من خلال مظهر حسي هو فعل القراءة وما يصدر عنه من أصوات وحروف . لا توصف القراءة بأنها تلفظ لأنها تختلف عن القراءة العادية

(٣.١) يعطى الباقلائي خمس عشرة حجة ضد المشبهة الذين يوحدون بين القراءة والمقروء وهي ١ — اختلاف القراءات وثبوت الكلام . ٢ — استقاط حروف من القرآن ليس تغييرا في الكلام . ٣ — صوت الوحي ليس هو الكلام . ٤ — ليس كونه مسموعا على الحقيقة أنه حروف . ٥ — تعظيم القرآن عن الانداس تعظيم للمحل دون حول الكلام فيه . ٦ — أوائل السور حروف ولكنها لا تثبت بالضرورة أن الكلام مجرد حروف . ٧ — الحروف ثمانية وعشرون والكلام لا نهائي . ٨ — القراءة فردية شخصية يحصل ثواب فردي على فعلها . ٩ — القراءة مفروضة في الصلاة فهي إذن فعل . ١٠ — الفعل يضاف الى الأمر به وان لم يفعل بنفسه بل أمر بفعله . ١١ — الأمر استدعاء الفعل وليس الصفة القديمة . ١٢ — الحروف هي القراءة وليس الكلام القديم . ١٣ — لو كان الكلام حروفا لكان كلام الناس كله قديما . ١٤ — أصوات الله قديمة أزلية وليست وقتية مخلوقة . ١٥ — طول الصفة القديمة في الادعية لا يجوز على الله ، الانصاف ص ١١٢ — ١٤٣ .

(٣.٢) عند الاشعري يقرأ القرآن في الحقيقة ويتلى ولا يجوز أن يقال يلفظ لأن اللفظ هو الرمي بل يقرأ ويتلى ويكتب ويحفظ . اللفظ يوحى بالخلق ، الانصاف ص ٣٠ — ٣١ ، لا يجوز أن يحكى الكلام ولا أن يلفظ به لأن حكاية الشيء مثله وما يقاربه والكلام لا مثل له من كلام البشر ولا يجوز أن يلفظ به . يتكلم الخلق لأن ذلك يوجب كون الكلام قائما بذاته قديما ومحدثا ، وكلام الله غير متبعض ولا متغاير ، الانصاف ص ٢٧ . ص ٢٧ .

(٣.٣) كلام الرسول ليس قرآنا بل ذكر ، الابانة ص ٣١ ، ويشترك الاسكافي من المعتزلة رأى الاشاعرة في أنه يقرأ ولا يلفظ به ، مقالات ج ١ ، ص ٢٧١ .

لكلام البشر (٣٠٤) .

البديل اذن عن الخلط بين المستويات هو التمييز بينها . فالقرآن قديم كصفة ازلية قائمة بالذات ومحدث باعتباره اصواتا وحروفا منزلة على النبي (٢٠٥) . وكل ما هو خارج الصفة مثل اللوح المحفوظ وجبريل ونيلة القدر وبيت العزة والسماء الدنيا والصحف والصور المكية والصور المدنية كلها مخلوقة (٣٠٦) . الكلام قديم والحروف والاصوات مخلوقة . العلم غير مخلوق ولكن الامر والنهي مخلوقان . العلم يحتوى على التصور النظرى للعالم والامر والنهي يمثلان التطبيقات العملية لهذا التصور في الزمان والمكان (٣٠٧) . وقد يميز بين الحدوث والخلق فليس كل محدث

(٣٠٤) هذا هو رأى جمهور المعتزلة الا الاسكافي ، مقالات ج ١ ، ص ٢٧١ ، الاقتصاد ص ٦٦ — ٦٧ .

(٣٠٥) ويلتقى في ذلك عدد من أهل السنة والمعتزلة والروافض . فعند جعفر بن محمد ان القرآن لا خالق ولا مخلوق ، الابانة ص ٢٩ .

(٣٠٦) عند بعض الروافض مثل هشام بن الحكم القرآن بمعنى العلم أو الفعل لا هو قديم ولا محدث . القرآن صوت مسموع وحرف مكتوب مخلوق ، مقالات ج ٢ ، ص ٢٣١ — ٢٣٣ ، وعند ابن الماجشون نصه غير مخلوق ، مقالات ج ٢ ، ص ١٣٤ .

(٣٠٧) عند سليمان بن جرير علم الله غير مخلوق وليس غير الله اما الامر والنهي فمخلوقان . الله لم يزل متكلما أى أنه لم يزل مقتدرا على خلق الكلام ، والكلام محدث منه غير مخلوق ومنه مخلوق ، القرآن ليس مخلوقا ، ولفظى به وقراعى له مخلوقتان مقالات ج ١ ، ص ٢٧١ ، لفظنا بالقرآن مخلوق وكتابنا مخلوقة ، والقرآن غير مخلوق ، وكلام الله غير مخلوق وكلام موسى وغيره مخلوق ، وكلام الله قديم وسبع موسى الكلام ، الفقه ص ١٨٤ ، نحن نتكلم بالآلات والحروف والله بلا آلة ولا حروف . الحروف مخلوقة وكلام الله غير مخلوق ، الفقه ص ١٨٥ ، الانصاف ص ٧٢ ، القراءة غير المقروءة ، صفة للقارئ ، والمقروء غير مخلوق بل كلام الله . الحفظ صفة القلب والمحفوظ غير مخلوق بل كلام الرب . السمع صفة السامع غير مخلوق ، الكتابة صفة الكاتب ، والمكتوب غير مقروء ، الذكر صفة الذاكر ، والمذكور غير مخلوق ، الانصاف ص ١٠٣ — ١٠٦ ، وعند الجبائى كلام الله يوجد به قراءة كل قارئ ، أى أن العبد يلجئ الرب الى خلق الكلام عند اثباره اختراع الاصوات والنفسمات ، فالفعل للعبد وليس للرب في الخلق ، الارشاد ص ١٢١ — ١٢٤ .

مخلوق أو غير مخلوق بالضرورة (٣٠٨) . وقد يميز بين الحدث والمحدث
فكل حدث لا يكون بالضرورة محدثا (٣٠٩) . وقد يكون بعض الكلام لا في
محل والبعض الآخر في محل (٣١٠) .

كلام الله اذن قديم أزلى ، نفسانى ، احدى الذات ، ليس بحروف
ولا اصوات (٣١١) ، ولا يكفى اثبات ذلك عن طريق تنفيذ الموقف الحشوى
الذى يقوم على الخلط بين المستويات أى عن طريق اثبات استحالة

(٣٠٨) عند زهير الاثرى القرآن كلام الله محدث غير مخلوق ، مقالات
ج ١ ، ص ٣٢٦ ، ج ٢ ، ص ٢٣٢ ، وعند محمد بن شجاع الثلجى القرآن
محدث والامتناع عن القول بأنه مخلوق أو غير مخلوق ، مقالات ج ٢ ،
ص ٢٣٢ .

(٣٠٩) عند أبى معاذ التومنى ، كلام الله حدث غير محدثه ولا مخلوق
قائم بالله لا في مكان ، مقالات ج ١ ، ص ٣٢٦ ، ج ٢ ، ص ٢٣٢ .

(٣١٠) عند أبى الهذيل بعض كلام الله لا في محل وهو قوله كن وبعضه
في محل كالامر والنهى والخبر والاستخبار وكان أمر التكوين عنده غير أمر
التكليف ، الملل ج ٢ ، ص ٧٥ — ٧٦ .

(٣١١) هذا هو موقف الاشعرية الذين يطلقون على انفسهم أهل السنة
في مقابل أهل الضلال أو أهل الحق في مقابل أهل الباطل . فقد ذهب
اكثرهم الى كون البارى متكلم بكلام قديم أزلى نفسانى احدى الذات ،
ليس بحروف ولا اصوات . وهو مع ذلك ينقسم بانقسام المتعلقةات ،
مغاير للعلم والقدرة والارادة وغير ذلك من الصفات ، الغاية ص ٨٨ —
٨٩ ، القرآن كلام الله غير مخلوق ، النسفية ص ٧٩ — ٨٣ ، العضدية
ج ٢ ، ص ٢٢٨ — ٢٤٥ ، النهاية ص ٢٦٨ — ٢٧٠ ، كلام الله هو
علمه لم يزل وأنه غير مخلوق ، الفصل ج ٣ ، ص ٥ ، كلام الله صفة
ذاته لم تزل غير مخلوقة وهو غير الله ، وخلاف الله ، وهو غير علم الله ،
وأنه ليس لله الاكلام واحد ، الفصل ج ٣ ، ص ٥ ، متكلم بكلام أزلى
لا مفتتح لوجوده ، الارشاد ص ٩٩ ، القرآن غير مخلوق وأن قراءة
اللفظ به غير مخلوقة ، مقالات ج ١ ، ص ٢٧١ ، كلام الحق منزّه عن
الحروف والاصوات ، المسائل ص ٣٦٩ — ٣٧٠ ، انظر أيضا الابانة ص
٩ — ١٠ ، الانصاف ص ٣٧ ، ص ٧١ ، ص ١٠٨ — ١١١ ، النظامية
ص ١٩ — ٢٠ ، البحر ص ٢٩ ، الكفاية ص ٥٤ — ٤٦ ، المحصل ص
١٣٣ — ١٣٤ ، ويثبت ابن حزم قدم الكلام دون أن يكون زائدا على الذات
فكلام الله هو علمه وهو ليس شيئا غير البارى ، القرآن خمسة أشياء أربعة
مخلوقة وواحد غير مخلوق ، الفصل ج ٣ ، ص ١٠ — ١٠ .

الخد بل هناك أدلة ايجابية لانتبات التمايز بين المسدييات • بالنقل وانعقل •
ويشبل النقل ائكتاب والسنة والاجماع (٢١٢) • وانحقيقه أن ذلك لا ينبت

(٣١٢) الحجج النقليية من الكتاب والسنة والاجماع كثيرة عند أهل السنة . فمن الكتاب ١ — « ألا له الخلق والأمر » غاخلق غير الأمر • القيام بالأمر دون الخلق ومثل « ولله الأمر من قبل ومن بعد » ، « ومن آياته أن تقوم السماء والأرض بأمره » والأمر هو الكلام . « كلما أمرهما بالقيام فقلما لا يهويان » . ٢ — « انهما قولنا لشيء إذا أردنا أن نقول له كن فيكون » ، ولو كان غير مخلوق لاحتاج القول الى ثان ، والثاني الى ثالث الى ما لا نهاية . ٣ — « لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفذ كلمات ربي » ، « وتكسرت الأقلام » ، وبالتالي ينبت القدم والا وقع الكلام في نطاق الحدوث . ٤ — « ان هذا الا قول البشر » على لسان المشركين ، وأصنام ابراهيم لا تنطق . فالنطق صفة من صفات الانوهمية . ٥ — « لمن الملك اليوم » لله الواحد القهار « أي انه لا يفتى . ٦ — « وكلم الله موسى تكليما » . وهذا في الحقيقة ضعيف لان موسى لا يسمع الا الكلام الحادث في أصوات وحروف . ٧ — « قل هو الله أحد » فكيف يكون بخلوقا واسم الله في القرآن ؟ ٨ — « تبارك اسم ربك » ، ولا يقال للمخلوق تبارك . ٩ — « شهد الله أن لا اله الا هو والملائكة وأولوا العلم قائما بالقسط » والشهادة بالكلام القديم مثل الله . ١٠ — « سبح اسم ربك الأعلى الذي خلق فسوى » ، « تعالى جد ربنا . . » فالاسم غير الخلق . ١١ — « وما كان لبشر أن يكلم الله الا وحيا أو من وراء حجاب أو يرسله رسولا فيوحى بأذنه ما يشاء » ولكن يبرز سؤال هل عدم اتصال الكلام الا بوسيلة اتصال يدل على قدم الكلام من ناحية المتكلم أكثر مما يدل على حدوثه من جهة السامع ؟ ١٢ — « الرحمن ، علم القرآن ، خلق الإنسان ، علمه البيان » وهذه تفرقة بين القرآن والإنسان . ١٣ — « ولولا كلمة سبقت من ربك الى أجل مسمى لقضى الأمر بينهم » فالكلام قبل الحوادث . ١٤ « وتمت كلمات ربك صدقا وعدلا لا مبدل لكلماته » فالكلام لا يتبدل ولا يتغير وبالتالي لا يكون حادثا . أما الحديث فمثل « أعوذ بكلمات الله التامات » ، والمحدث لا يكون تاما . ومحال أن يعوذ مخلوق بمخلوق ، ومثل « فضل كلام الله على سائر الكلام كفضل الله على سائر خلقه » ، والفضل هو القدم . وهنا يبرز سؤال : هل الفضل في القدم أم في الصواب والصحة والصدق ؟ ليس القدم فضلا إنسانيا خالصا ؟ أما الاجماع فهي مجرد أقوال متفرقة لبعض الصحابة والأوائل مثل قول علي « والله ما حكمت مخلوقا بل حكمت القرآن » الانصاف ص ٧٢ ، وقال وكيع « من قال القرآن مخلوق فهو مرتد ويستتاب فان تاب والا قتل » وقال ابن =

شينا ، فالتقل معارض بنقل غيره ، والنقل الاول قد يؤول حتى يتحول الى نقل مضاد ، فكل نقل خاضع لتفسير وتاويل طبقا للمذهب المسبق الذى قرا نفسه فى النص فابتسره وأخرجه من سياقه وضمونه وأبعده عن اتجاهه من داخل العالم الى خارج العالم . أما الإحاديث فهى آحاد أو ضعيفة معارضة بأحاديث أخرى ، أغلبها يظهر فيه الدين الشعبى . أما الإجماع فانه ليس تاما ، وانه من فرق واحدة ، وانه يقوم على الهوى ، وانه معارض بالنقل ، وانه لا يتم الا فى مسألة عملية تتعلق بصالح الامة . أما الحجج العقلية فمعظمها جدلى يقوم على القسمة واستحالة الحدوث بناء على دليل الحدوث لاثبات الصنع وصفة التقديم كوصف للذات . وقد تكون حججا خطابية ايمانية مستمدة من الحجج النقلية دون احكام عقلية نظرى كاف . وقد يقوم البعض منها على اثبات استحالة الضد اى انها براهين خلق (٣١٣) . وتقوم حجج أخرى لاثبات القدم على الفصل التام

المبارك « نستطيع أن نحكى كلام النصارى واليهود ولا نستطيع أن نحكى كلام الجهمية » ، وأبو حنيفة مشرك لانه كان يقول بخلق القرآن واستتابه ابن ابي ليلى حتى رجع ، وعند الثورى من قال ان القرآن مخلوق فقد كفر ، وعند زيد بن على ، وعلى بن الحسين ، من قال ان القرآن غير مخلوق كفر عند العلماء ، الابانة ص ٢٩ ، وعند اصحاب الحديث وأهل السنة القرآن كلام الله غير مخلوق ، ومن قال باللفظ أو بالوقوف فهو مبتدع ، مقالات ج ١ ، ص ٣٢١ ، وعند عبد الله بن سعيد القطان ، كلام الله غير مخلوق ، مقالات ج ١ ص ٣٢٥ ، أنظر ، الابانة ١٩ — ٢٩ ، الانصاف ص ٧١ ، الوسيلة ص ٢٧ — ٣٠ ، اللمع ص ٣٣ — ٣٦ ، المعالم ص ٥٣ — ٥٥ ، الاقتصاد ص ٦٥ — ٦٦ ، المحصل ص ١٣٣ — ١٣٤ .

(٣١٣) ويمكن اعطاء نماذج للحجج العقلية على النحو التالى ١ — لو كان متكلم بكلام محدث فيكون ذلك المحدث اما قائما بذاته أو قائما بغيره ، والاول باطل لانه يقتضى أن تكون ذاته محلا للحوادث ، والثانى باطل لانه جائز أن يكون جاهلا ، المسائل ص ٣٦٩ ، البحر ص ٣١ ، المحصل ص ١٣٣ — ١٣٤ ، المعالم ص ٥٣ — ٥٥ ، ٢ — لو كان كلام الله غير الله لا يخلو اما أن يكون جسما أو عرضا . لو كان جسما لكان فى مكان واحد وما كان بلغ الينا الكلام ومجموعا فى كل بلد . ولو كان عرضا لاقتضى حاملا ولكن كلام الله الذى عندنا غير كلامه الذى عند غيرنا ، الفصل ج ٣ ، ص ٥ — ٦ ، الابانة ص ٢٦ ، النظامية ص ١٨ — ١٩ ، ٣ — يثبت قدم الكلام حتى لا يقع تحت أمر التكوين

بين الكلام والصفة والذات القديم وبين الذات الموضوع ... سوى وجسود
مكتوب ومقروء ومسموع استنكافا من المادة وانما هذا من ثم يكون اثبات
القدم تعبيرا عن عواطف التطور (٢١٤) . وقد كان سم كل ونكلم أشعرى
المباراة في اثبات قدم الكلام وانتفصيل في الحجج وكنها مسألة بها
ترعى مصالح الأمة . منها ما يعتمد على قدم الصفات أو على اثبات
الازلية أو على نفى الضد واستحالة الخلق أو على مجرد المنفى للماهية المشرية

٤ - الكلام من صفات الكمال ٥ - الله أمرا ناهيا من صفات الذل
وهو ما يستلزم كلاما قديما ٦ - قول الله لابليس عليك لعنتي الى يوم
الدين ، واللغة ابدية ٧ - غضب الله وسخطه ورضاه ومحبه ابدية .
قديمة فكذلك الكلام . والسؤال : هل يجوز اثبات قدم الكلام بالاثبات
قدم باقى الصفات وهو المطلوب اثباته ، الابانة ص ٢٥ ، ٨ - لم يزل
عالما مريدا فلماذا لا يكون لم يزل متكلما ؟ الابانة ص ٢٥ ، ٩ - وينبت
قدم الكلام باثبات استحالة حدوثه ، اللمع ص ٤٢ - ٤٦ ، الاصول
ص ١٠٦ - ١٠٧ ، ١٠ - اثبات قدم الصفة بمنع استحالة وقوع الضد
فيه ، اللمع ص ٣٦ - ٤٢ والسؤال هو : ليس اثبات الشيء تكفى لضمه
حكم عقلى في موقف انساني فمقدم العدل اثبات لجور لانه عدم نصره
للعادل ، وهو منطق يقوم على تعارض الطرفين وعلى انكار الوسط
والحايدة ؟ ١١ - القرآن مشتمل على أسماء الله والاسم والمسمى واحد
فيجب أن يكون القرآن قديما مثل الله . اشرح ص ٥٤٢ - ٥٤٩ .
١٢ - لو لم يكن قديما لكان يجب أن يكون أخرسا أو سكتا كما في
الشاهد أى التشبيه بالانسان . ١٣ - لو لم يكن قديما لكان حائثا
أو حالا في حادث وكلاهما باطل ، الشرح ص ٥٥٥ - ٥٦٣ .

(٣١٤) يقدم الاشعرى حججا عديدة لاثبات قدم الكلام كلها تقوم
على اثبات استحالة الضد استنكافا من المادة مثل ١ - لا يجوز أن يكون
الكلام مخلوقا في غيره والا كان لها ٢ - الخلق للأشياء والقرآن
ليس شيئا ٣ - الوجود الثابت لا يدل على أن الكلام مخلوق محدث .
٤ - من الذكر ما ليس بمحدث فاذا كان النهى محدثا فالكلام ليس بمحدث .
٥ - القرآن ليس فعلا ٦ - المفعول ليس مخلوقا بل مسمى ٧ -
المفعول هو المقروء المثل وليس الكلام القديم ٨ - التبديل والنسخ
في الرسم والتلاوة والخط والحكم وليس للصفة ٩ - حمل المصحف
وانتقاله ليس حملا للصفة القديمة وانتقالها لها ١٠ - الكلام غير
السور والآيات والكلمات والحروف والاصوات ، مقالات ج ٢ ، ص ٢٣٤ .

من الخبر (٣١٥) .

والقول بقدم الكلام يؤدي بالضرورة الى القول ببقائه . فذا كان الكلام أزليا فانه يكون كأوصاف الذات المشخص . فهو لا أول ولا نهاية له في الزمان . ولا يؤثر في ذلك كون الكلام جسما أم عرضا لانه يكون حينئذ جسما أو عرضا باقيا في حين أن الاجسام والاعراض الاخرى غير باقية (٣١٦) . وامعانا في اثبات البقاء يكون الكلام كله باقيا سواء كان الكلام صفة للذات المشخص أو كلام الانسان (٢١٧) . ومع ذلك لم تحظ صفة البقاء بما حظيت به صفة القدم تماما كما كان الحال في اوصاف الذات عندما حظى القدم باهتمام أكبر من البقاء ،

(٣١٥) بعض الحجج القسائمة على قدم الصفات مثل ١ — الكلام هو الامر والامر قديم . ٢ — الكلام صفة ، والصفة قديمة وليس موضوعا حادثا كالمخلوقات . ٣ — لو كان الكلام مخلوقا لوجب التسلسل الى ما لا نهاية . ٤ — ارادة الله ليست مخلوقة في بعض المخلوقات وكذلك الكلام . ٥ — الكلام صفة فلماذا يكون مخلوقا وغيره من الصفات غير مخلوقة . أما ما يقوم منها على اثبات الازلية فمثل ١ — لا تنفذ كلمات الله اى ان الكلام أزلى كالله . ٢ — الله باق مع فناء الاشياء والكلام لا يفنى كما تفنى الاشياء ٣ — أوامر الله على الاشياء ، ولما كانت الاشياء تفنى فالأوامر باقية والا كانت فانيتها . أما الحجج التي تعتهد على نفى الضد واستحالة الخلق فمثل ١ — يعنى الخلق التجسيم وأن كلام الله مخلوق اى اذا حل في شجرة تتكلم الشجرة ٢ — الخلق معناه التجسيم والكلام غير مجسم ٣ — لو كان الكلام مخلوقا لكان الله لم يزل كالاصنام لا تنطق ٤ — لو كان مخلوقا لكان كلام الاشياء مثل كلام الله . ٥ — لو كان مخلوقا لكان كل كلام مسموع هو كلام اله . ٦ — النزول لا يعنى الخلق . أما الحجج التي تعتهد على تحويل الخبر الى معنى فمثل ١ — رفض القرآن أن الكلام قول البشر . ٢ — تكليم الله لموسى . ٣ — اسم اله في القرآن فكيف يكون مخلوقا ؟ ٤ — الله شهيد على نفسه بكلامه والقديم لا يشهد الا على قديم مثله . ٥ — الله لا يكلم الا وحيا أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا ولا يسمعه الخلق ، الابانة ص ١٩ — ٢١ ، الانصاف ص ٧١ .

(٣١٦) الكلام جسم باق فالاجسام يجوز عليها البقاء ، وكلام المخلوقين لا يبقى ، مقالات ج ١ ، ص ٢٤٦ — ٢٤٧ ، ج ٢ ، ص ٢٣٦ ، الكلام عرض باق وكلام غيره لا يبقى ، مقالات ج ١ ، ص ٢٤٦ — ٢٤٧ .

(٢١٧) كلام الله باق وكلام الخلق باق ، مقالات ج ٢ ، ص ٢٤٤ .

وكان ما لا أول له أهم بكثير مما لا نهائية له ، وكان الماضي أهم من المستقبل ، وكان الغوص في الماضي والبحث عن الجذور أهم من التطلع الى المستقبل والتخطيط له . فاذا كان القول بالتقدم يستتبع القول بالبقاء كما يستتبع القول بالحدوث القول بالفناء فكيف يشارك الكلام الله في البقاء كما يشارك في القدم ؟ اليس ذلك قولاً بتعدد القدماء ؟ وكيف يشارك الكلام وهي صفة في القدم وهو وصف للذات ؟

والحقيقة أن القول بتمايز المستويات في الكلام تفاديا للخلط بينها يكون موقفا تطهريا صرفا يقوم في حقبة الامر على مادية مقنعة ، وكان موقف الخلط وموقف التمييز كلاهما واحد ، الاول مادية صريحة والثاني مادية مقنعة . فما السبيل الى معرفة الكلام القديم الازلي لا نحن لا نعرفه الا من خلال الكلام الحادث ، وبالتالي لا يمكن معرفة كلام الله كصفة قديمة الا من خلال الوحي اى بلغه الانسان المقروءة والمسموعة وهو كلام حادث . واذا كان الكلام نفسانيا ليس بأصوات ولا حروف فان السؤال يكون نفسانيا بالنسبة لمن : نفس الله ام نفس الانسان ؟ وهل لله نفس يختزن فيها المعاني كما هو الحال عند الانسان ؟ اليبست نفس الله هي نفس الانسان مدفوعة الى أعلى ، صورة مكبرة لصورة أصغر بدافع التعظيم والاجلال ، اقلالا من شأن الذات ، وتعظيها من شأن الآخر ؟ واذا كان الكلام احدى الذات فان انكار التعدد انكار للمستويات وبالتالي وقوع في الخلط بينها من جديد . واذا كان الكلام ليس بحروف ولا أصوات ضد الحدوث فما علاقة الكلام القديم بالكلام الحادث ؟ ليس المهم هو الاعتراف بالتمييز بين المستويات بل ايجاد الصلة بينها والا وقعنا في الخلط بينهما من جديد . واذا كان الكلام مغايرا لبقاى الصفات فكيف يكون مغايرا لها وهو مصدرها ؟ ما صلة الواحد بالكثير ، والمعنى باللفظ ؟ لذلك لافرق في النهاية بين الخلط وبين المستويات ، وبين التمييز بينها . الاول يجعل الله انسانا ، فالكلام صوت وحرف ، والثاني يجعل الانسان لها ، فالانسان تكلم بكلام الله القديم ، ان القول بقدم الكلام لنتاج عن ربطه بالتاليه الشخص وجعله مشاركا له في القدم والازلية والابدية واللانهائية . ومادام التاليه الشخص غير مجسم كان الكلام كذلك . فالكلام قديم لفظا ومعنى مما يؤدي في النهاية الى القول بأن الكلام جسم او انه قديم ومحدث في آن واحد ، فاذا ما غالى

البعض في اثبات القدم مزيدة في التنزيه فانه يجعل الكلام كله قديما سواء كان معنى أو لفظيا قائما بالذات المشخصة أو بفعل القراءة وبحركة اللسان (٣١٨) .

(٣١٨) لا فرق اذن بين اهل السنة والحشوية في اثبات الكلام القديم الازل . فعند الحشوية الكلام قديم ازل بذات الرب ، الفاية ص ٨٨ — ٨٩ ، وعند الحشوية النوايت من الحنابلة هذا القرآن الملق في المحاريب والمكتوب في المصاحف غير مخلوق ولا محدث بل قديم مع الله . وبالرغم من رفض الاشعري أن تكون الحروف قديمة لاستحالة ذلك لانه في الوقت الذي يقول فيه الانسان « الحمد » منتقلا من اللام الى الحاء الى الميم الى الدال فان كلامه يكون قديما محدثا ، المسائل ص ٣٦٩ — ٣٧٠ ، الارشاد ص ١٢٨ — ١٣٠ ، المعالم ص ٥٦ — ٥٧ ، الا أن قوله بقدم القرآن غطى على التمييز بين المعنى واللفظ ، وضعف حججه أدت الى اقتراب الاشعرية من الحشوية . فالقرآن قديم ، ويثبت عن طريق افساد الضد وابطال النقيض . لو كان مخلوقا لاحتاج الى قول كن واحتاج الى قول ثان واثالث وتسلسل الامر الى ما لا نهاية وهو معنى القدم ، اللع ص ٣٣ — ٣٤ ، كلام الله غير مخلوق ولم يخلق شيئا الا وقد قال له كن فيكون . ومن قال بخلق القرآن فهو كافر ، الابانة ص ٩ — ١٠ ، الله متكلم وكلامه قديم ليس بمخلوق ولا مجعول ولا محدث ، صفة من صفات ذاته كالعلم والقدرة والارادة ، الانصاف ص ٧١ ، الكلام صفة من صفات ذاته قديم بقدم ، موجود بوجود ، موصوف به فيها لم يزل وفيها لا يزال لا يجوز أن يبينه ولايزيله ولا يحل في مخلوق ولا يتصف بالجلول . مع ذلك فلا مهرب من القول بالجلول لتفسير علاقة الكلام القديم بالكلام الحادث وهى العلاقة التي مهدتها البيئات الثقافية والديانات في الحضارات القديمة المجاورة كالنصرانية مثلا في القول بجلول اللاهوت في الناسوت . ويظهر اقتراب الاشعرية من الحشوية عند الكلابية . فقد ذهبت الى أن كلام الله معنى ازل قائم بذاته مع أنه واحد ، تورا وانجيل وزبور وفرقان ، وأن الذي نسمعه ونطوه حكاية كلام الله . وفرقوا بين الشاهد والغائب . وذلك يوجب عليهم قدم الحكاية أو حدوث الممكن لانهما لابد أن يكونا من جنس واحد في قدم أو حدوث . وقالوا اننا نسمع كلامنا وليس هو معنى قائم بذات المتكلم ككلام الله . وهو ما ذهب اليه الاشعري . ولكنه لما رأى قولنا أن الذي نطوه في المحاريب ونكتبه في المصاحف حكاية كلام الله يوجب أن يكون كلامه أيضا محدثا وأصواتا وحروفا قال هذا المسموع هو كلام الله لان العبارة تكون من جنس المعبر عنه وجرى على القياس وقال الكلام معنى قائم بذات المتكلم من دون فرق بين الشاهد والغائب .

ولما أدى الحكم بالقدم سواء في النفاذ بين المستوفيات أو في التمييز بينها إلى تصور حسي للعالم كان من الدليبيعي أن يمتدح بذلك صراحة . الحكم بالخلق أو بالحدوث ليس فقط في صفة الكلام بل في الذات . فلم يبد القرآن نفسه حادثا بل الذات نفسها حادثة ومحل للحوادث ، من لا يعود هناك فرق بين الحشوية وأهل السنة وبين المشبهة . فلعلهم لا يلتفتان على التجسيم أو التشبيه مرة لحساب الله مرة لحساب الجسم . ليست صفة الكلام وحدها هي الحادث بل ان الذات نفسها تكون محلا للحوادث أو محلا للقدرة الحادثة (٣١٩) .

الشرح ص ٥٢٧-٥٢٨ ، وقال قوم في اللفظ في القرآن ونسبوا إلى أهل السنة أنهم يقولون ان الصوت غير مخلوق والخط غير مخلوق ، وهذا باطل . وما قال قط مسلم ان الصوت الذي هو الهواء غير مخلوق وان الخط غير مخلوق والذي نقول به هو ما قال الله ونبيننا ولا نريد على ذلك شيئا وهو قول القائل القرآن هو كلام الله كلاهما معنى واحد واللفظان مختلفان ، والقرآن هو كلام الله على الحقيقة بلا مجاز ونكفر من لم يقل ذلك . ونقول ان جبريل نزل بالقرآن الذي هو كلام الله على الحقيقة على قلب محمد ، الفصل ج ٣ ، ص ٧ ، وزادت المشبهة قولهم في القرآن بأن الحروف والاصوات والرقوم المكتوبة قديمة أزلية واستدلوا بأخبار « ينادى الله يوم القيامة بصوت يسمعه الاولون والآخرون » ، وروا أن موسى كان يسمع كلام الله كجر السلاسل على خلاف المعتزلة والاشاعرة مع أن كلاهما يقول انه كلام الله ولكن ليس في الحقيقة كلام الله . أما اثبات صفة قائمة بالله لا نقرؤها ولا نسميها ولا نبيها مخالفة للاجماع ، فما بين الحقتين كلام الله أنزل على جبريل ، مكتوب في المصاحف وفي اللوح المحفوظ . « سلام قولا من رب رحيم » ، « انى أنا الله رب العالمين » ، « وكلم الله موسى تكليما » ، « وانى اصطفيك على الناس برسالاتى » ، « وكتبنا له في الألواح من كل شيء موعظة وتفصيلا لكل شيء أو حديث » ان الله كتب التوراة بيده ، المل ج ٢ ، ص ١١٨ .

(٣١٩) هذا هو موقف الكرامية وقد تم عرضه من قبل في أوصاف الذات المخالفة للحوادث . فعند الكرامية ، كلامه قدرته على قوله وقوله حادث في ذاته ، الأصول ص ١٠٦ ، حدوث قول الله في ذاته بناء على أن الله محل للحوادث ، الفرق ص ٢٢٩ ، كلام الله قديم والقول حادث غير محدث ، القرآن هو كلام الله وليس بكلام اله ، وكلام الله القدرة على الكلام ، وقوله حادث قائم بذاته وهو غير قائم بالقول القائم به بل قائم

(ج) خلق القرآن . أما الحكم بالحدوث فقد ظهر في موضوع « خلق القرآن » . والحقيقة أن لفظ الخلق من وضع الخصوم والاصوب هو الحديث عن القرآن المسموع المرئى المتكون من الاصوات والحروف والعبارات الدالة والمقروء والمحفوظ وهى النظرة الأكثر علمية للكلام (٣٢٠) .

بالقائلية ، وكل مفتتح وجوده قائم بالذات فهو حادث بالقدرة غير محدث ، وكل مفتتح وجوده قائم بالذات فهو حادث بالقدرة غير محدث ، وكل مفتتح مبين للذات فهو محدث بقوله « كن » لا بالقدرة ، الارشاد ص ١٠١ ، فالكلام عند الكرامية قد يطلق على القدرة على المتكلم وقد يطلق على الاقوال والعبارات . وعلى كلا الاعتبارين فهو قائم بذات الرب لكنه بالاعتبار الاول قديم متحد لا كثرة فبه وباعتبار الثانى حادث متكرر ، الغاية ص ٨٨ — ٨٩ .

(٣٢٠) عند المعتزلة والخوارج والامامية والزيدية وغيرهم من طوائف الحشوية كلام الرب مركب من الحروف والاصوات مجانس للاقوال الدالة والعبارات ، الغاية ص ٨٨ — ٨٩ ، لديهم أن الكلام أصوات وحروف ، كلام حادث ، الابانة ص ٩ ، المحصل ص ١٣٣ — ١٣٤ ، وعند المعتزلة كلام الله فعل مخلوق ، كلم الله موسى بكلام أحدثه في الشجرة ، الفصل ج ٣ ، ص ٥ ، كلام البارى حادث مفتتح الوجود . وأطلق معظم المعتزلة لفظ المخلوق على كلام الله ، الارشاد ص ١٠٠ — ١٠١ ، ذهب المعتزلة الى أن الكلام حروف منظومة وأصوات مقطعة شاهدا وغائبا لا حقيقة للكلام سوى ذلك وهى مخلوقة قائمة بمحل حادث اذا أوجدها البارى سمعت من المحل ومكبا وجدت فنيت . وشرط الجبائى البنية المخصوصة التى يتألف منها مخارج الحروف شاهدا وغائبا ولم يشترط ذلك ابنه أبو هاشم في الغائب ، النهاية ص ٢٨٨ . واتفق المعتزلة على أن كلامه محدث مخلوق فى محل وهو حرف وصوت كتب وأمثاله فى المصاحف حكايات عنه ، فانها وجد فى المحل عرض يفنى فى الحال ، الملل ج ١ ، ص ٦٦ ، كل المعتزلة والخوارج يقولون بأن القرآن مخلوق محدث ، مقالات ج ١ ، ص ١٠٩ — ١١٠ ، ج ٢ ، ص ٢٣١ ، كل الخوارج يقولون بخلق القرآن ، مقالات ج ١ ، ص ١٧٤ ، ص ٨٩ ، حدوث أمره ونهيه وخبره كلام حادث وكلام مخلوق ، الفرق ص ٢١٤ ، فى بيان ما يشترك فيه سائر المعتزلة : اعلم أن المعتزلة كلهم متفقون على أن القرآن محدث ومخلوق ، الاعتقادات ص ٣٨ ، عند المعتزلة القرآن كلام الله ووحيه مخلوق محدث أنزله الله على نبيه ليكون علما ودالا على نبوته (وليس المعجزة ، وجعله دلالة لنا على الاحكام (الجانب العملى) لنرجع اليه فى الحلال والحرام واستوجب منا بذلك الحمد والشكر والتحميد والتقديس

ولا فرق في خلق القرآن بين اثبات الصفة ونفيها . ففى كلتا الحالتين الكلام مخلوق أو حادث . وقد يفضل البعض اقامة فرق دقيق بين المخلوق

(شكر النعم) . وهو الذى نسمعه اليوم ونتلوه وان لم يكن محدثا من جهة الله فهو يضاف اليه على الحقيقة . الشرح ص ٥٢٧ — ٥٢٨ ، وعند النجارية من فرق المعتزلة القرآن محدث مخلوق . تكلم الله بالقرآن لينة القدر ولم يتكلم به قبل ذلك ، البحر ص ٣٠ — ٣١ ، وقالت المستدركة من النجارية انهم استدركوا ما خفى عن اسلافهم الذين منعوا اطلاق القول بخلق القرآن ثم افترقت الى شعبتين . الاولى تقول انه مخلوق على ترتيب الحروف على ما قال الرسول ، والثانية ان الرسول لم يقل مخلوقا على ترتيب الحروف صراحة ولكنه اعتقد ذلك ودل عليه ، الفرق ص ٢٠٨ — ٢١٠ ، قالت النجارية بحدوث الكلام وبالمخلوق . ولكن الزعفرانى انفرد عنهم بقوله ان كلام الله غيره ، وكل ما هو غيره مخلوق ، الفرق ص ٢٠٨ ، فاذا قرأ فهو عرض واذا كتب فهو جسم . وقالت المستدركة منهم نفس القول ، وعند معمر مادام الله هو المكلم بالقرآن فالقرآن محدث ، والقرآن كلام الله ، التنبيه ص ١٥ — ١٦ ، وقال بشر المريسى وانضمت اليه المرجئة بخلق القرآن ، مقالات ج ١ ، ص ١٥ ، الفرق ص ٢٠٥ ، لم يكلم الله موسى ولا يكلم احدا قط ، خلق الله القول والكلام فوقع ذلك القول والكلام في مسامع من شاء من الخلق فبلغه السامع من الله بعدما سمعه فسمى ذلك قولاً وكلاماً . التنبيه ص ٩٧ ، وقد قالت الكرامية والجهية نفس الشيء . فعند الكرامية خلق الله في ذاته ، المسائل ص ٣٦٩ ، المحصل ص ١٣٣ — ١٣٤ ، شبه الكرامية مع المعتزلة (الا الجبائى) كلام الله بكلام الخلق ، كلاهما أصوات وحروف من جنس كلام البشر ، فالكلام حادث ويستحيل بقاءه ، الفرق ص ٢٢٩ ، وذهبت الكرامية الى أن الكلام بمعنى القدرة على القول بمعنى واحد . ويعنى القول معانى كثيرة قائمة بذات البارى وهى اقوال مسموعة وكلمات محفوظة يحدث في ذاته عند قوله وتكلمه ولا يجوز عليها الفناء ولا العدم . النهاية ص ٢٨٨ . أما الجهمية فانها تبنت قول النصارى بأن كلمة الله حواها بطن مريم وزادت عليهم أن كلام الله مخلوق حل في شجرة ، وكانت الشجرة حاوية له فلزمهم أن تقول الشجرة « اننى انا الله لا اله الا انا فاعبدنى » ، يا موسى « اننى انا الله لا اله الا انا فاعبدنى »! القرآن مخلوق وأن الله لم يكلم موسى ولا يكلم قط وأن الله خلق قولاً وكلاماً توقعا في شأن من شاء من خلقه فبلغه السامع من الله ، التنبيه ص ٩٦ — ٩٧ ، الابانة ص ٢١ ، ص ٢٨ ، القرآن مخلوق وهو غير الله ، مقالات ج ١ ، ص ٣١٢ ، ج ٢ ، ص ١٦٤ ، الفرق ص ٢١٢ ، الانتصار ص ١٢٦ ، أثبت جهم خلق الكلام ، الملل ج ١ ، ص ١٣٠ .

والحدوث . فإذا كان القرآن محدثا فإنه يمتنع أن يكون مخلوقا تجنبنا من الوقوع في التجسيم (٣٢١) . فإذا كان كلام الله أصواتا وحروفا ليست قائمة بذاته بل يخلقها في غيره كاللوح المحفوظ أو جبريل أو النبي فإن ذلك بناء على أن أفعال العباد مخلوقة لهم كذلك أما مباشرة ابتداء وأما بالتوليد . هناك إذن صلة بين خلق القرآن وخلق الأفعال كلاهما فعل إنساني خالص مباشر أو متولد (٣٢٢) . والقول بالحدوث يستتبع بطبيعة الحال القول بالفناء فكما أن الكلام حادث فإنه يفنى (٣٢٣) .

وهناك عديد من الحجج النقلية لاثبات خلق القرآن (٣٢٤) . وهى

(٣٢١) صار قوم من المعتزلة والخوارج والزيدية والإمامية وغيرهم إلى الامتناع عن تسميته مخلوقا مع القطع بحديثه لما في لفظ المخلوق من إيهام الخلق إذ الكلام المخلوق هو الذى يبيده المتكلم تخروفا من غير أصل ، الإرشاد ص ١٠٠ .

(٣٢٢) الدر ص ١٤٦ — ١٤٧ .

(٣٢٣) الكلام عرض غير باق ، وكلام غيره لا يبقى . الكلام يوجد في وقت الخلق ثم يعدم بعد ذلك ، مقالات ج ١ ، ص ٢٤٦ — ٢٤٧ .

(٣٢٤) الحجج النقلية كثيرة مثل ١ — « وما يأتيهم ذكر من ربهم محدث » ، فالقرآن ذكر مثل « وهذا ذكر مبارك » ، « وأنه لذكر لك ولقومك » ، والذكر حادث . ٢ — « ان هذا الا قول بشر » ، ليس في مصدره ولكن في نطقه وفهمه واستعماله . ٣ — « انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون » فكان متأخرة عن الإرادة وهذا حدوث . ٤ — « واذا قال ربك للملائكة . . » فإذا ظرف زمان والمختص بالزمان محدث . ٥ — « كتاب أحكمت آياته ثم فصلت » ، « انا أنزلناه قرآنا عربيا » ، « الذين جعلوا القرآن عضين » والمجعول محدث . ٦ — « حتى يسمع كلام الله » ، فكلام الله حادث . ٧ — « انا أرسلنا نوحا الى قومه » وهو اخبار عن الماضى أى أنه محدث في الزمان . ٨ — « وكان أمر الله مفعولا » ، « وكان أمر الله قدرا مقدورا » والكلام حامل للأمر فهو مثله مفعول وكل مفعول حادث . ٨ — « واذا قال موسى لقومه » ، « كما قال عيسى بن مريم للحواريين » والقول حادث . ١٠ — « انه لقرآن كريم » ، « لا يمسه الا المطهرون » ، « في صحف مكرمة مرفوعة مطهرة بأيدي سفرة كرام بررة » ، أى أنه كتاب حادث ١١ — « تنزيل من رب العالمين » ، « انا أنزلناه في ليلة القدر » ، « شهر رمضان الذى أنزل فيه القرآن » والنزول =

أيضا ظنية نظرا لانها ابتسار للوحى وقراءة للمذهب فى النصوص وحق المذهب المضاد فى نفس القراءة . وما اسهل من تحويلها الى حجج مضادة للمذهب نفسه بقراءة أخرى وبتأويل مضاد . اما الاحاديث فمعظمها ضعيف وخبر آحاد وتعبير عن الدين الشعبى فى الاجلال والتعظيم .

أما الحجج العقلية فنوعان . الاول تقوم على برهان الخلق أى استحالة النقيض . مثلا لو كان قديما لكننا أمام الهين قديمين ، الله والقرآن . لو كان قديما لوجب أن يكون مثل الله لان القدم صفة من صفات النفس والاشتراك فى صفة من صفات النفس يوجب التماثل أى الاشتراك فى جميع صفات النفس . لو كان قديما لاختص ببعض المخوقين دون البعض مثل اختصاصه بالرسول والقرآن معجزته وهو تناقض لان القديم لا يتعلق له . لو كان قديما لاستوت نسبتة الى المتعلقات كالعلم ، ووجب أن يكون عالما لذاته ، قادرا لذاته كالقديم . ولو كان قديما لاستحال أن يعدم لان العدم مستحيل على القديم . ويتبع برهان الخلق حجة جدلية مؤداها

لا يكون الا للحادث ، ١٢ — « الله خالق كل شيء » ، والقرآن مخلوق ١٣ — « واذا بدلنا آية مكان آية » والتبديل حدوث . ١٤ — « ولئن شئنا لنذهبن بالذى أوحينا اليك » ، وما جاز عليه الذهاب جاز عليه العدم . ١٥ — « اخلع نعليك » ، والاتصاف به فى الازل غير معقول قبل خلق موسى . اما الاحاديث فمثل « لا تسافروا بالقرآن الى أرض العدو مخافة أن تناله أيديهم » ، وما جاز أن يسافر جاز أن ينتقل . « انى اصطفتك على الناس برسالاتى وبكلامى » فالامتنان لا يقع الا بالحدث ، « انى تارك فيكم الثقلين ما أن تمسكتم به لن تضلوا من بعدى أبدا كتاب الله وعترتى أهل بيتى » . الشرح ص ٥٤٩ — ٥٥١ . المحصل ص ١٣٣ — ١٣٤ ، المعالم ص ٥٥ — ٥٦ ، الاقتصاد ص ٦٧ — ٦٨ ، الإبانة ص ٣١ ، الحصون ص ٧٦ — ٧٩ ، الغاية ص ١٠٩ — ١١١ ، الملل ج ٢ ، ص ٨ — ١١ ، الانصاف ص ٧٢ — ٨٠ ، البحر ص ٣٢ — ٣٣ ، المواقف ص ٢٩٢ — ٢٩٥ . أما حديث « كلام الله غير مخلوق » فهو مكذوب لان المسائل لم تثر الا فى القرن الثانى وبالتالى يستحيل أن يكون هناك نقل صريح من الرسول حول موضوع لاحق لم يبرز فى عصره . الملل ج ١ ، ص ١٣١ — ١٣٢ .

أن كلامه إما أن يكون مثل كلامنا أم لا، والاول مخلوق والثاني لابعقل لان الكلام هو الكلام . أما حجج الاثبات فتقوم على النسخ ففى القرآن ناسخ ومنسوخ، والنسخ من صفات المحدثات ، والقديم يمتنع عليه النسخ سواء فى اللفظ أم فى المعنى . والقرآن أوامر ونواه وليس من الحكمة أن يأمر بالعدم وينهى عنه . وإذا ما أدى الانسان الامر لم يبق الا الأمر . ويستحيل قدم الكلام لاستحالة قدم الامر فلا يوجد مأمور فى الازل . والقرآن معجزة الرسول فيمتنع أن يكون قديما . وأخيرا القرآن مسموع ومكتوب ومحفوظ ، وبالتالي فهو متغير نلفظ به ونحرك به اللسان . والحقيقة أن القول بالخلق أو الحدوث أكثر اطلاقا لعواطف التنزيه ، اذ كيف يكون الكلام بالصوت والحرف المسموع المرئى صفة تعبر عن التنزيه وهى لا تخلو من حس وتشبيه ؟ كيف يكون القديم حسيا ؟ أن القول بالخلق والحدوث هو فى نفس الوقت تنزيه للذات وأكثر اقترابا من الكلام كموضوع حسى علمى يمكن دراسته فى علم الصوت أو فى علوم اللغة (٣٢٥) .

(د) هل الكلام مخلوق وجسم وعرض ؟ فإذا كان الكلام مخلوقا فالى

أى حد هو مخلوق والى أى حد يكون المحل جسما ؟ الخلق لا فى محل يقرب الكلام من الصفة والخلق فى محل يقربه من الجسم تنزيها للذات (٣٢٦) . ولا كان الجسم جوهر له أعراض فيصبح الكلام مخلوقا جسما وعرضا ثم تتنوع الاحكام عليه بين النفى والاثبات وبالتالي تكون لدينا مجموعات

(٣٢٥) النهاية ص ٢٧٩ — ٢٨١ ، الغاية ص ٩٤ — ٩٧ ، ص ١٠٧ — ١٠٨ ، المواقف ص ٢٩٣ — ٢٩٥ ، المحصل ص ١٣٣ — ١٣٤ ، المعالم ص ٥٥ — ٥٦ ، البحر ص ٣١ ، الارشاد ص ١١٩ — ١٢٨ ، ص ١٠٩ — ١١١ ، الشرح ص ٥٣١ — ٥٤٢ .

(٣٢٦) عند بعض القائلين بخلق القرآن الكلام حادث موجود بعد العدم قائم ولكن لا فى محل ، الغاية ص ٨٨ — ٨٩ وعند باقى المعتزلة: الله متكلم بكلام محدث لم يخلق الكلام فى ذاته بل خلقه فى محل ، المسائل ص ٣٦٩ ، عند القدرية كلام الله حادث فى جسم . أما أبو الهذيل فعنده أن قول الله للشيء كن عرض حادث فى جسم ، الاصول ص ١٠٦ ، وحكى ابن الراوندى عن الجاحظ أنه قال ان القرآن جسد يجوز أن يقلب مرة رجلا ومرة حيوانا وكما يحكى عن أبى بكر الاصم من أنه قال ان القرآن جسم مخلوق وأنكر الاعراض أصلا ، الملل ، ج ١ ، ص ١١٣ .

سبع . يكون الكلام في محل اما ١ — مخلوق وجسم وعرض ٢ — مخلوق وجسم ٣ — مخلوق وعرض ٤ — جسم وعرض ٥ — مخلوق ٦ — جسم ٧ — عرض . ويلاحظ على هذه المجموعات السبع المحتملة عدة اشياء: اولاً ، الحالة الاولى يمثلها أهل السنة والاشاعرة والحالة الاخيرة يمثلها المعتزلة والكرامية اي أن الحالتين الاولى والاخيرة على طرفي نقيض في حين أن باقى الحالات متوسطة . ثانياً ان الحالات المتوسطة أيضاً تدخل في اضداد فيما بينها وكأننا امام الاحكام الخمسة في علم اصول الفقه (٣٢٧) . ثالثاً ، ان المجموعات التى تتعامل مع صفة واحدة مثل مخلوق أو جسم أو عرض لا يوجد فيها الا احتمالان ، النفى والاثبات دون حالات متوسطة وكأن التوسط لا يأتى الا باجتماع أكثر من صفة . رابعاً ، هناك احتمالات واردة نظراً ولكنها غير واردة عملاً خاصة في المجموعات التى تجمع أكثر من صفة . فالاحتمالات العقلية شئ والمواقف العملية شئ آخر خاصة اذا كانت بعض الاحتمالات العقلية متناقضة لا ينتج عنها موقف فعلى على . خامساً ، كل المواقف القائمة على صفة واحدة كلها احتمالات عملية واقعية وليس بها احتمالات قائمة نظرياً غير واردة عملياً . فإذا عرضنا المجموعة الاولى التى تضم ثلاث صفات مخلوق وجسم وعرض متدرجة من النفى الى الاثبات نجدها تضم ثمانية احتمالات ، كل منها مصاد للآخر ، وبالتالي تكون لدينا فى الحقيقة أربعة احتمالات وأضدادها .

١ — لا مخلوق ولا جسم ولا عرض . وهى النظرة التقليدية التى تثبت قدم الكلام وتنفى أن يكون مخلوقاً أو جسماً أو عرضاً ، وهى مضادة للاحتمال الثامن ، وهو احتمال وارد ويمثله أهل السنة (٣٢٨) .

٢ — لا مخلوق ولا جسم وعرض . وهى النظرة التى تثبت قدم الكلام وتنفى أن يكون جسماً ولكن فى نفس الوقت لا ترى حرجاً فى أن يكون

(٣٢٧) أنظر رسالتنا الاولى ، Les Méthodes d'Exégèse ، القسم الثالث من الشعور العملى .

(٣٢٨) عند ابن الراوندى القرآن معنى ولكنه غير مخلوق وليس بجسم ولا عرض .

عرضا لاولوية الذات عليه . وهى معارضة للاحتمال السابع . وهو احتمال موجود نظرا وغير وارد عملا (٣٢٩) .

٣ — لا مخلوق وجسم ولا عرض . وهى النظرة التى تثبت قدم الكلام ولا ترى حرجا فى جعله جسما بما أنه مكتوب مقروء . ولكنه يتميز عن باقى الاجسام فى أنه لا عرض . وهى مضادة للاحتمال السادس . وهو ايضا احتمال موجود نظرا غير موجود عملا .

٤ — لا مخلوق وجسم وعرض . وهى النظرة التى تثبت للكلام صفة القدم ولا ترى حرجا فى كونه جسما أو عرضا كباقى الاقسام . يكفى أنه يتميز عليها بالقدم . وهى النظرة المضادة للاحتمال الخامس . وهو احتمال وارد نظرا وغير وارد عملا .

٥ — مخلوق ولا جسم ولا عرض . وهى النظرة التى تثبت خلق الكلام الحسى ثم تستنكف أن يكون مشابها للاجسام فتتنفى أن يكون جسما أو عرضا ، وهى مضادة للاحتمال الرابع (٣٣٠) .

٦ — مخلوق ولا جسم وعرض . وهنا يكون الكلام مخلوقا وعرضا باعتبار اولوية الذات عليه . ولكنه ليس جسما لانه متصل بالذات ، وهى النظرة المعارضة للاحتمال الثالث . وهو وارد نظرا وغير وارد عملا (٣٣١) .

(٣٢٩) هناك استحالة عملية فى القول بأنه قديم غير مخلوق ثم اثبات أن له جسم أو عرض أو جسم فقط أو عرض فقط وقد تكون هناك فرقة تملأ هذا الاحتمال النظرى ولم تصل اليها أقوالها وكذلك الحال فى باقى الاجتمالات الموجودة نظريا وغير الموجودة عمليا .

(٣٣٠) يمثله كل العائلين بأنه مخلوق مثل ابن كلاب ، مقالات ج ٢ ، ص ٢٣٤ — ٢٣٥ ، وعند زهير الاثرى هو محدث وعند التومنى محدث ولكنهم قالوا بأنه ليس بجسم ولا عرض وأنه لو كان كذلك لكان من جنس البشر ، الانصاف ص ٢٧ .

(٣٣١) قد تبدو هناك استحالة عملية لوجود كلام مخلوق لا جسم بل عرض لاستحالة وجود الاعراض بلا أجسام . ومع ذلك فعند أبى الهذيل الكلام مخلوق وعرض وليس جسما .

٧ — مخلوق وجسم ولا عرض . وينزل الكلام هنا درجة نحو الحس ، ويكون مخلوقا وجسما ولكنه يفترق عن غيره من الاجسام في انه لا عرض وهى النظرة المعارضة للاحتمال الثامن (٣٣٢) .

٨ — مخلوق وجسم وعرض . وهى آخر درجات الحس وانتي يصبح فيها الكلام موضوعا حسيا خالصا وهو الاحتمال الغالب عند المعتزلة والكرامية وكل المشبهة والمجسمة عندها يتخلص الكلام نهائيا من صفة للذات الى موضوع لعلوم اللغة .

وتضم المجموعة الثانية صفتين فقط مخلوق وجسم وتكون لدينا احتمالات أربعة ، يردان الى اثنين واضدادهما وهى :

١ — لا مخلوق ولا جسم . وهى النظرة التقليدية التى تنفى أن يكون الكلام مخلوقا او جسما كما هو الحال فى الاحتمال الأول فى الموقف الاول ، وهو الموقف المضاد للاحتمال الرابع .

٢ — لا مخلوق وجسم . وهى النظرة التى تحاول الجبع بين الكلام انصورى فى انه غير مخلوق والكلام الحسى فى انه جسم كلاحتمال الثالث فى المجموعة السابقة ، وهو موجود نظرا وغير موجود عملا وهو مضاد لاحتمال الثالث .

٣ — مخلوق ولا جسم . وهى النظرة التى تثبت الكلام الحسى ثم تنفى عنه أن يكون جسما كباقى الاجسام كلاحتمال الخامس فى

(٣٣٢) عند جعفر بن البشر والاصم هو مخلوق جسم ولا يوجد شيء الا اذا كان جسما ولكنه ليس عرضا ، مقالات ج ١ ، ص ٢٤٥ — ٢٤٦ ، ج ٢ ، ص ٢٣٦ — ٢٣٧ ، وحكى الكعبى عن الجعفرين انها قالا ان الله خلق القرآن فى اللوح المحفوظ ، ولا يجوز ان ينتقل ، ويستحيل ان يكون الشيء الواحد فى مكانين . ما نقرؤه هو حكاية عن المکتوب الاول فى اللوح المحفوظ وذلك فعلنا وخلقنا ، الملل ج ٢ ، ص ١٠٥ ، وهو اقرب الى الاحتمال الثامن أى انه مخلوق وجسم وعرض اذ لا يمكن أن تتعزى الاجسام عن الاعراض .

المجموعة السابقة . وهو وارد نظرا وغير موجود عملا لانه لا يمكن للمخلوق
الا أن يكون جسما ، وهو مضاد للاحتمال الثامن .

٤ — مخلوق وجسم . وهى النظرة التى تثبت الكلام الحسى دون
أى استكاف من الاجسام المخلوقة الاخرى كالاكتمال الثامن فى المجموعة
السابقة . وهو الاحتمال المضاد للاول ، والاكثر شيوعا والذى هو وارد
نظرا وعملا (٣٣٣) .

وتضم المجموعة الثالثة صفتين مخلوق وعرض وتكون لدينا أيضا
احتمالات أربعة يردان الى اثنين وأضدادهما وهى :

١ — لا مخلوق ولا عرض . وهى النظرة التقليدية الاولى التى تثبت
قدم الكلام وتنفى عنه أن يكون عرضا مثل الحالة الاولى والثالثة فى
المجموعة الاولى ، والحالة الاولى فى المجموعة الثانية ، وهى مضادة
للاحتمال الرابع (٣٣٤) .

٢ — لا مخلوق وعرض . وهى النظرة التى تثبت قدم الكلام ولا ترى
حرجا فى جعله عرضا لاولوية الذات عليه كالحالتين الثانية والرابعة فى
المجموعة الاولى والحالة الثانية فى المجموعة الثانية . وهى واردة نظرا
وان لم تكن واردة عملا ونظرا لاستحالة كلام قديم يكون فى نفس الوقت
عرضا .

٣ — مخلوق ولا عرض . وهى النظرة التى تثبت الكلام الحسى ثم
تجعله مبانيا لباقي الاعراض ، وتنفى عنه أن يكون عرضا كالحالتين

(٣٣٣) اذا مثل الاحتمال الاول اهل السنة فان المعتزلة يمثلون الاحتمال
الرابع . فالنظام مثلا يرى أن الكلام جسم مخلوق ، فعل الله وكلام الخلق
عرض وحركة . بفعل الانسان يكون قراءة والقراءة حركة غير القرآن .

(٣٣٤) يمكن اعتبار جعفر بن حرب والاسكافى وأبى الهذيل ممثلين
لهذا الاحتمال .

الخامسة والسادسة في المجموعة الاولى . والثالثة في المجموعة الثانية .

٤ — مخلوق وعرض . وهى النظرة التى تثبت الكلام الحسى .
مخلوق وعرض دون الاستنكاف من شىء مادى كالحالة الثانية من المجموعة
الاولى ، والرابعة في المجموعة الثانية (٣٣٥) .

وتضم المجموعة الرابعة صفتين الجسم والعرض دون التطرق الى
مشكلة القدم والخلق . فتكون لدينا مثل المجموعتين الثانية والثالثة أربعة
احتمالات يردان الى اثنين واضدادهما :

١ — لا جسم ولا عرض . وهى النظرة التقليدية الاولى من المجموعات
الثلاث السابقة التى تنفى عن الكلام أن يكون جسما أو عرضا (٣٣٦) .

٢ — لا جسم وعرض . وهى النظرة التى تنفى عن الكلام الجسمية
ولا ترى حرجا في اثباته عرضا . ولا توجد نظرا أو عملا نظرا لاستحالة
وجود اعراض بلا جواهر مثل الاحتمال السادس في المجموعة الاولى .

٣ — جسم ولا عرض . وهى النظرة التى تثبت الكلام جسما
وتستنكف أن تجعله ممثلا للاعراض فتنتفيها منه ، وهى ممكنة فقط عند
من يرى امكانية تعرى الجواهر عن الاعراض كلاحتمال السابع في المجموعة
الاولى .

٤ — جسم وعرض . وهى النظرة التى تثبت الكلام الحسى الخالص
دون استنكاف من المادة كالحالة الاخيرة في المجموعات الثلاث السابقة .

وتقوم المجموعة الخامسة على صفة واحدة هى مخلوق ويكون
لدينا احتمالان ، النفى والاثبات .

(٣٣٥) يمكن اعتبار الاسكافي أيضا ممثلا لهذا الاحتمال .

(٣٣٦) وذلك مثل الحسين النجار .

١ — لا مخلوق . وهى النظرة التقليدية التى تثبت قدم الكلام كالحالة الاولى فى المجموعات الاربع السابقة .

— مخلوق . وهى النظرة الموضوعية التى تثبت الكلام الحسى كالحالة الاخيرة من المجموعات السابقة .

وتقوم المجموعة السادسة أيضا على صفة واحدة هى جسم ويكون لدينا أيضا احتمالان ، النفى والاثبات .

١ — لا جسم . وهى النظرة التقليدية التى تنفى عن الكلام صفة الجسم مثل الحالة الاولى من المجموعات الخمس السابقة (٢٣٧) .

٢ — جسم ، وهى النظرة الموضوعية التى تثبت الكلام الحسى مثل الحالة الاخيرة من المجموعات السابقة (٢٣٨) .

وتضم المجموعة السابعة والاخيرة صفة واحدة العرض ويكون لدينا أيضا احتمالان ، النفى والاثبات .

١ — لا عرض ، وهى النظرة التى تنفى عن الجسم أنه عرض مثل الحالة الاولى من المجموعات الست السابقة (٣٣٩) .

٢ — عرض ، وهى النظرة التى تنفى الكلام الحسى فى أكثر صورته مباشرة مثل الحالة الاخيرة من كل المجموعات السابقة (٣٤٠) .

(٣٣٧) . ليس جسما كما أن الله ليس جسما .

(٣٣٨) كلام الخلق عرض ، وكلام الخالق جسم ، صوت متقطع مؤلف مسموع ، فعل الله ، قراءة الانسان وحركة غير القرآن ، مقالات ج ٢ ، ص ٢٣٦ ، وعند جهنم القرآن جسم . والسؤال هو : هل الله والحركات أجسام ولا فاعل الا الله ؟ .

(٣٣٩) هذا هو موقف معمر والجباى .

(٣٤٠) عند معمر هو عرض مفعول ليس من الله على الحقيقة بل فعل للمكان . القرآن عرض ، والاعراض معان موجودة منها يدرك بالابصار ومنها بالاسماع .

ومأدام الكلام مخلوقا وجسما وعرضا فانه يكون في مكان . واذا كان في مكان فهل ينتقل من مكان الى مكان ؟ وهى مسألة لا تعرض الا لقول بالخلق وليس للقول بالقدم . ويرجع انكار المكان أساسا الى انكار الصفات الثلاث مخلوق وجسم وعرض واثبات الكلام قائما بالذات وارجاعه الى الذات المشخص وتأسيسه من أعلى وليس من أسفل . فان كان انكار المكان في التالیه تعبيرا عن التنزيه فانكار المكان للكلام رفض لنمكان الحسى ووقوع في الصورية والتشخيص (٣٤١) . وقد يؤدى انكار المكان الموضوعى الى اثبات مكان آخر اسطورى خارج العالم كتشخيص للوجود وكاثبات للكلام من عالم آخر زيادة في التعظيم والاجلال . وكيف يكون الكلام في مكان من هذا العالم ؟ كيف يكون حينئذ قراءة وكتابة وسمعا ورؤية ؟ قد يكون المكان الاسطورى اكثر عقلانية فيكون الجو . ولكن يظل الجو أيضا افتراضا محضا لا برهان عليه كأسطورة (٣٤٢) . وهناك بعض الحلول المتوسطة تحاول الجمع بين انكار المكان واثباته فتجعله قائما بالذات المشخص ثم موجودا في لحظة السمع أو القراءة أو الرؤية أو الكتابة لقسمة الصفات الى صفات ذات وصفات فعل (٣٤٣) .

(٣٤١) عند القائلين بأنه غير جسم مثل أبى معاذ التومنى الكلام قائم بالله لانه غير جسم .

(٣٤٢) عند القائلين بأنه جسم هو ما يثبتته أهل السنة من وجود الكلام في اللوح المحفوظ تلاوة وخطا وحفظا ورؤية سواء كان الكلام جسما أم عرضا يخلقه الله في اللوح المحفوظ كتابة وتلاوة وحفظا دون أن يكون اكتسابا لاحد ، مقالات ج ٢ ، ص ٢٣٧ — ٢٤٤ ، وعند القائلين بأنه عرض أنه عرض في اللوح لم يخلقه الله ثانية . كل تلاوة مخلوقة أو كتابة أو حفظ لا يزول لانه مخلوق . وعند الاشعرى الكلام في اللوح المحفوظ كما أنه في الصدور محفوظ هو في الالسنه متلو وفي المصاحف مكتوب وفي الآذان مسموع ، الابانة ص ٣٠ .

(٣٤٣) عند القائلين بأنه جسم الكلام قائم بالله في غير مكان لا ينتقل ثم يخلق الله الكتابة والتلاوة والحفظ في الحال . الكلام عين يخلق مع التلاوة أو الحفظ أو الكتابة . وعند القائلين بأنه عرض مثل ضرار بن عمر ، الكلام فعل من الله وقراءة من اللسان . الكلام مخلوق محدث والقراءة حركة اللسان والقرآن الصوت المنقطع . وعند الجبائية والهشامية ،

وقد يثبت الكلام في المكان دون تحديد ، ويكون الكلام في كل مكان حتى وان كان مخلوقا فانه لا يوجد بعينه في الحال (٣٤٤) . واثبات الكلام يعنى أن الكلام موجود في اللسان تلاوة وقراءة ، وفي الذاكرة حفظا ، وفي العين رؤية ، وفي اليد كتابة . ومع ان اثبات المكان في التاليه وتوقع في التجسيم وفي التشبيه الا ان اثبات المكان للكلام تمسك بالنظر الموضوعية وبالكلام (٣٤٥) . ولكن أين الكلام في الاذن سمعا ، وفي العقل معنى ، وفي الشعور باعنا ، وفي الواقع بناء ؟ ان وجود الكلام في القراءة والتلاوة والحفظ والكتابة ليس احصاء علما لمظاهر وجود الكلام بل اكثرها مادة واقفها معنى . والوجود الفعلي للكلام هو وجوده في الذهن كمعنى او كفكر او كنظر ثم وجوده في الشعور كباعث وسلوك وحياة ثم وجوده في الواقع كنظام اجتماعي . يجد الكلام اذن في أماكن كثيرة في مكان واحد ، والمكان هنا لا يعنى المحل والمظهر . ولا فرق في هذا بين من يثبت تكثر الكلام او وحدته . فالوحدة تشير الى وحدة الكلام كمعنى والتكثر يشير الى مظاهره المتعددة ، ولا فرق في هذا بين من يثبت قدم الكلام او حدوثه (٣٤٦) .

=
الله متكلم بكلام يخلقه في محل . وحقيقة الكلام أصوات متقطعة وحروف منظومة ، والمتكلم من فعل الكلام لا من قام به الكلام . وخالف الجبائي أصحابه بقوله يحدث الله عند قراءة كل قارئ كلاما لنفسه في محل القراءة ، الملل ، ج ١ ، ص ١١٦ — ١١٧ .

(٣٤٤) عند القائلين بأنه جسم ، الكلام قائم في كل مكان مخلوق لا بعينه في الحال .

(٣٤٥) عند القائلين بأنه عرض يضيفون على العرض الحركة والحروف .

(٣٤٦) عند القائلين بأنه غير جسم مثل زهير الأثرى الكلام عرض يوجد في أماكن كثيرة في وقت واحد ، مقالات ج ١ ، ص ٣٢٦ ، ج ٢ ، ص ٢٣٢ ، وعند أبى الهذيل والجبائي يوجد الكلام في ثلاثة أماكن ، محفوظ ومكتوب ومسموع . وعند الجبائي أيضا يجوز وجود عرض واحد في أماكن كثيرة في أكثر من ألف ألف مكان لجواز وجود كلام واحد في ألف ألف محل . والكلام المكتوب في المحل اذا كتب في غيره كان

والقول بالطباع تجاوز للنفي والاثبات ورفض للاحكام العقلية الخارجة على الموضوع وذهب الى الموضوع ذاته ورد استقلاله البراءة ، وقضاء على التشخيص كلية ، ونحويل الاشكال كله الى البعد اللغوي واثبات المجاز في أسلوب التعبير . القول بالطباع اعادة اوضاع المشكلة ونفى للتشخيص عن طريق الخلق ، ورفض لثنائية الخالق المسيطر والمخلوق النسبي المسيطر عليه . وهو رد فعل عنيف على القول بانقدم فالقدم يعطى الفعل كله للذات في حين يعطى القول بالطباع الفعل كله للشيء وينكر دور الذات المخصص على الاطلاق (٣٤٧) . وقد يعنى فعل الطبيعة أن الكلام ازدهار للطبيعة واكتمال لها . والكلام هو الطبيعة في صورتها المثلى ، متطابقا مع الطبيعة بفعل النزول ، وتطور للطبيعة بفعل النسخ واكتمالا للطبيعة بفعل اكتمال الوحى (٣٤٨) . قد يعنى

=

موجودا في المحليين من غير انتقال من المكان الاول الى الثانى ومن غير حدوث في الثانى ، الفرق ص ١٨٤ ، وعند جعفر بن حرب والنظام يوجد الكلام في مكان واحد لا في مكانين أو في أماكن عدة ، وعند الأشعرى الكلام في اللوح المحفوظ وفي الصدور محفوظ وفي اللسان متلو وفي المصاحف مكتوب وفي الآذان مسموع ، الإبانة ص ٣٠ ، القرآن كلام الله في المصاحف مكتوب وفي القلوب محفوظ وعلى اللسان مقروء وعلى النبي منزل ، الفقه ص ١٨٤ ، محفوظ بالقلوب متلو باللسان ، مكتوب في المصاحف ، مقروء في المحاريب على الحقيقة لا على المجاز وغير حال في شيء من ذلك ، ولو حل في غيره لكان ذلك الغير متكلما به وأمرنا ونأهيا ، الانصاف ص ٢٦ .

(٣٤٧) عند معبر وأصحاب الطبائع أن الله لم يخلق الكلام الا بمعنى أنه خلق ما أوجبه ، الفرق ص ١٥٢ ، وعند معبر القرآن من فعل الطبائع ، الانتصار ص ٥٧ ، الكلام من فعل الطبائع المتمثل في أمر « كن » . وعنده خلق الجواهر والاعراض من فعل الجوهر أى من فعل الطبيعة . فالقرآن فعل الجوهر الذى هو فيه بطبعه ، فهو خالق ولا مخلوق ، وهو محدث للشيء الذى هو حال فيه بطبعه ، مقالات ج ٢ ، ص ٢٣٢ ، وعند ثبابة بن الأشرس يجوز أن يكون من فعل الطبيعة فهو أيضا لا خالق ولا مخلوق . ويجوز أن يبتدأه الله فهو مخلوق ، مقالات ج ٢ ، ص ٢٣٣ .

(٣٤٨) « بل هو آيات بينات في صدور الذين اتوا العلم » ، وما في الصدور يكون مخلوقا . قلنا المراد أنه محفوظ في القلوب غير موضوع فيها ، البحر ص ٣٢ — ٣٣ .

فعل الطبيعة أن الكلام تعبير عن الواقع وتأسيس عليه ، والواقع هو الموقف الانساني المتشابك ، مصالح الفرد والجماعة ، الصالح العام ، كل ما هو ايجابي ومنتج في الحياة .

وقد ينكر البعض الحلين المتعارضين ، القول بالقدم واعطاء الفعل كله للذات المشخص ورفض الوقوع في القول بالطباع كلية واعطاء الفعل كله للأشياء فيصبح بعض الكلام خالفا (٣٤٩) . وقد يوفق البعض الآخر بين الحلين المتعارضين لصالح كلام الخالق وتصبح الذات المشخص بعض الكلام (٣٥٠) . والتوقف عن الحكم كلية الغاء للوضع الخاطئ للمشكلة دون اعطاء للوضع الصحيح أو بيان لنشأة الوضع الخاطئ في الشعور . التوقف يعني أن النفي والاثبات معا لا يكفيان كحل للمشكلة وبأن كلا منهما أضيقت نطاقا من الموضوع . ولا يمكن رد الكل الى جزء . كما يعني أيضا أن الواقع لا يقل القسمة ، وأنه يصعب ارجاع وجود الموضوع الى قسمة ذهنية خالصة . كما أن التوقف يعني أن الواقع لا يتحمل حولا قاطعة وأنه ذو أوجه . فقد يكون الاثبات من وجه والنفي من وجه آخر . وقد لا تكن القسمة ثنائية بل ثلاثية أو رباعية ومن ثم فهي قسمة غير جامعة . وقديلا التوقف على رغبة في التطهر وعلى رفض الدخول في مآهات غير مأمونة النتائج ومجهولة العواقب . التوقف هنا يعبر عن التقوى لا على الثقة بالعقل ، فبالعقل هنا مغامرة غير محسوبة العواقب (٣٥١) .

(٣٤٩) عند وكيع بن الجراح بعض القرآن هو الخالق ، مقالات ج ٢ ، ص ١٣٤ .

(٣٥٠) وهنا يكون الله بعض القرآن ، مقالات ج ٢ ، ص ٢٣٤ .

(٣٥١) يرفض الاشعري التوقف ، الابانة ص ٢٩ — ٣١ ، لا يجوز أن يقال لفظتين بالقرآن مخلوق أو غير مخلوق ، الانصاف ص ٧١ ، يؤدي التوقف الذي يقوم على الغاء الطرفين الى تحصيل الحاصل مثل « لا خالق ولا مخلوق » لان الصفة توجب العلم ، أو « العلم والحركة والفعل لا هو ولا غيره » . كما يرفض أحمد بن حنبل القول بأنه غير مخلوق أو مخلوق .

وقد لاحظ بعض القدماء والمحدثين أن المسألة كلها تمرين عقلى على انتزيعه والتشبيه لا وجود لها بالفعل دفاعا عن الوجدانية ضد التعدد .
فيما اختلفت الطرق وتعددت الوسائل . ولكنها مسألة في حد ذاتها لا طائل منها ولا فائدة وأنه موضوع لغوى صرف لا خيال فيه ولا ايهام (٣٥٢) .
كما رفضت بعض الحركات الإصلاحية الدخول فيه أو تجمع بين المطلبين القدم والحدث ، بين المعنى واللفظ من غير تثيل ولا تعطيل بالاعتماد على مخترعات العلم الغربى الحديث (٣٥٣) . وقد تكون المسألة كلها سياسية في نشأتها . فقد أرادت السلطة ايقاع المعارضة في حبال الموضوعات

(٣٥٢) « لا يجوز لأحد أن يقول القرآن مخلوق أو لا مخلوق ، الفصل ج ٣ ، ص ٩ — ١٠ ، « والاطناب في ذلك قليل الجدوى فإن كنه ذاته وصفاته محبوب عن نظر العقول » ، الطوالع ص ١٨٣ ، « وقد التزمنا التمسك بالقواطع في هذا المعتقد مع صغر حجمه وآثرنا اجراءه على خلاف ما صادفنا من معتقدات الأئمة . وهذا الشر يلزمنا طرقا من البسط في مسألة الكلام » ، الارشاد ص ١٠١ ، « هذا البحث لغوى لاحظ للعقل البتة فيه . والمتكلمون من الفريقين قد طولوا فيه ولا فائدة فيه » ، المحصل ص ١٢٤ — ١٢٥ ، « وهذا الذى ذكره تخيلات لا تحصيل لها » ، الارشاد ص ١٢١ — ١٢٤ .

(٣٥٣) يقول رشيد رضا « وقد حذفنا من هذا الموضع نحو صفحة من الرسالة في مسألة الخلاف في خلق القرآن عملا بأمر المؤلف اذ كتب بخطه في طرة نسخته ما نصه : في الطبعة الثانية يحذف القول في خلق القرآن . وبين لنا السبب في ذلك في الدرس فقال أنه التزم في الرسالة بذهب السلف . وهذه المسألة من البدع التى ليست من مذهبهم . وكان الذى ذكره بذلك الشيخ محمد محمود الشنقيطى . فأذعن وذكر ذلك في الدرس . وقد نوهنا هنا بذلك في مقالة للينار عنوانها « سجايا العلماء » وما شرحناه تصوير للحقيقة المثبتة لمذهب السلف الراضية لبدع المعتزلة بما يقبله العقل والوجدان السليم . الرسالة ص ٥ — ٧ ، ويعتد محمد عبده على مخترعات العلم الحديث قائلا « وقد اهتدى البشر الى بيان ما فى أنفسهم من الكلام لمن يريدون اعلامه بمعناه بطريقة سريعة خفية يكلم بها المرء غيره وهو يبعد عنه الوفا من الاميال بلا صوت ، وذلك ما يعرف بالتلغراف السلكى واللاسلكى ، وما يؤدى به يسمى كلاما أيضا . فهذا اظهر مثال يضرب للوحى وتنزيه كلام الله عن مشابهة كلام الخلق . ثم اهتدوا الى اختراع آله أخرى تنقل الاصوات والكلام من قطر الى قطر وان بعدت المسافات وسموها الراديو وسميها المذياع ، الرسالة ص ٥ — ٧ .

النظرية الصرفة ابعادا منها لها عن المسائل العملية ، فساهمت في اثاره
مسألة خلق القرآن حتى يسهل حصار المعارضة وتشويه صورتها أمام
العامّة المؤمنة بعقائد أهل السنة والطبيعة للنظام . فاستعمل الموضوع
النظري كسلاح عملي للتكفير والمحاورة ولعزلة المعارضة عن جماهيرها
واعطاء السلطة الحق في اضطهادها واستئصالها والقضاء عليها باسم
الدفاع عن الايمان والمحافظة على عقائد الامة .

والحقيقة أن الكلام هو الوحي الذي بين أيدينا المتجه من الله الى
الانسان وإلى العالم . الكلام قصد من الله إلى الانسان ورسالة الى
مرسل اليه عن طريق المبلغ وهو الرسول . فهو ليس صفة للذات
المشخصة أى قصدا من الانسان الى الله تعظيها واجلالا وتأليها . الوحي
اذن كلام الله بلغة الانسان ، وبهذا المعنى يكون مخلوقا أى أنه أرسل
الى الانسان . هذا هو الخلق الطبيعي أو الانساني عندهما يتحول كلام
الله الى الانسان وإلى الطبيعة مثله مثل حكمة البشر التى تخلد الجماعات
والشعوب من خلالها فى مآثوراتها وحكمها وأمثالها وقصصها وسيرة
أبطالها . والكلام موضوع طبقا لاسباب النزول . فهو ليس مفروضا
على الواقع بناء على نداء الواقع واكتمل بناء على تطوره وأعيدت صياغاته
طبقا لقدراته وأهليته على ما هو معروف فى الناسخ والمنسوخ . هى
عملية جدلية بين الفكر والواقع ، الواقع ينادى على الفكر ويطلبه
والفكر يأتى مطورا للواقع ويوجهه نحو كماله الطبيعي . ثم يعود الواقع
فينادى فكرا أدق وأجكم حتى يتحقق الفكر ذاته ويصبح واقعا مثاليا يجد
فيه الواقع الطبيعي كماله . ولا يتطلب ذلك التصور افتراض شخص
المجرب بل هى عملية تاريخية طبيعية لا شخصية . الانسان فى العالم
موضوع التجربة ، وهذا هو الخلق التجريبي . والكلام كرسالة فى
التاريخ ينتقل منذ ساعة الاعلان عنه من جيل الى جيل عبر الرواية
الشفهائية ثم المدونة حتى تضمن صحته التاريخية . الكلام بهذا المعنى هو
الخبر الصادق من خلال مناهج النقل وطرق الرواية . وهذا هو الخلق
التاريخي لا بمعنى أن الكلام من صنع التاريخ أو من وضعه بل أنه
محفوظ فى التاريخ بلا زيادة أو نقصان من خلال اعمال الانسان واحكامه
انطق الرواية . فالصحة التاريخية للكلام لا تنتج عن عصمة الرسول ولا
من حفظ المرسل ولا من صحة العقيدة أو الايمان بالسلطة على ما هو

معروف في نظريات « الصديق الالهى » في تاريخ الاديان كبديل عن غياب الصديق التاريخى . بعد ذلك يمكن فهم هذا الكلام فيها انسانيا ، والاستفادة منه تحقيقا لمصالح الانسان ومن ثم يتحول الى بناء انسانى اجتماعى ، يدافع الانسان عنه دفاعا عن وجوده ، وهذا هو الخلق المعرفى . يحتوى الكلام على « ايدىولوجية » علمية او هو بناء نظرى لنواقع يتحول الى بناء فعلى بفعل الانسان وبجهد ونشاطه (٣٥٤) . ان الكلام مجموعة من الصور الانسانية الخالصة خاصة باسلوب التعبير والمخاطبة دون وصف لواقع بل للايحاء به وتوجيهه . الخلق هنا بمثابة عملية يقوم بها الخيال من اجل توجيه السلوك والتأثير على الناس . وهذا هو الخلق الفنى . وهو جزء من عملية الفهم والتفسير من اجل اثتوجيه والاعداد . واخيرا الكلام هو في نهاية الامر بنية الواقع ذاته وكماله وغايته ، يتحقق كنظام مثالى للعالم تجد فيه الطبيعة ازدهارها وكماله . فالكلام مشروع تحقق ، والوحى مشروع اكتمال . وهذا هو الخلق الفعلى . كل ذلك هو الكلام وأوجه خلقه . هو كلام الله بلفظة الانسان وطبقا لقدراته والذى يضمن الانسان صحته التاريخية وصدقه النظرى وتحقيقه العلمى . الخلق أهم صفة تميز الانسان أعطاها للذات المشخص وعزا اليها القدرة والابداع والتكوين وسكت هو عن الخلق بل قلبه الى اعجاز وتعجيز وظن أنه لن يقدر على الخلق وأعلن عجزه

(٣٥٤) هذا هو الاعجاز التشريعى . وبهذا يكون الكلام هو « كلام الله المنزل على رسول أدخل في باب النعمة لانه به يعرف الحلال والحرام ، واليه يرجع في الشرائع والاحكام . ولذلك قلنا : ان كلام الله لا يجوز أن يعرى عن الفائدة حتى لا يجوز أن يخاطبنا بخطاب ثم لا يريد به شيئا أو يريد به غير ظاهره ولا يبينه لان ذلك ينزل في القبح منزلة مخاطبة الزنجى بالعربية والعربى بالزنجية . فكما أن ذلك لا يحسن بل يعد من باب العبث كذلك في مسألتنا . فحصل من هذه الجملة أن كلام الله انها يكون نعمة اذا كان على الحد الذى ذكرناه . فأما اذا كان الامر في ذلك على ما يقوله هؤلاء المجبرة ، فانه مما لا يثبت فيه شيء من ذلك سيما اذا أثبتوه قديما . فمعلوم أنه لا يصح الانتفاع بالقديم خاصة اذا جوزوا عليه الكذب وانها يأتى بخطاب لا يريد به شيئا أصلا وأن يؤخر بيان المجمل من حال الخطاب بل من حال الحاجة ، الشرح من ٥٣٠ - ٥٣١ .

وأن الذات المشخص قد صرفت دواعيه وأحالاته إلى عاجز مطلق ولم يبق له إلا التقليد (٣٥٥) .

(هـ) **مراحل الكلام** : ظهر من تحليل القدماء لصفة الكلام أن هناك ثلاثة مستويات له . المستوى الصوري حيث يبدو الكلام كصفة للتأليه المشخص وإطلاق الحكم للصفات من جديد القدم أو الحدوث . وهو مستوى صوري نظرا لأنه تحليل نظري خالص ولا يوجد به أى محك للصدق إلا مجرد الافتراض النظري ، وهو البعد القبلي للكلام ويدخل فيه الحديث عن اللوح المحفوظ والملائكة والرسول وكل ما يتعلق بنظرية النبوة . والمستوى الحسى وهو الكلام المقروء أو المسموع أو المكتوب المكون من الاصوات الحرف ، وهى دراسة موضوعية يمكن ضبطها بمقاييس ملموسة نظرا لوجود موضوع حسى . وهذا هو البعد الحسى . وأخيرا المستوى الشعورى وهو الكلام عندما يحل كمضمون للشعور سواء فى الذهن ويصبح مفهوما ويتحول إلى معنى أو فى الوجدان ويصبح باعئا ويتحول إلى دافع ، أو فى الذاكرة ويصبح محفوظا ويتحول إلى تيار دائم للشعور . وفى نفس الوقت تبدو هذه المستويات وكأنها مراحل لعملية الكلام ابتداء من الكلام الحسى حتى الكلام الصورى النظرى المجرد . فالكلام مقروء ومسموع ومكتوب تقوم به ثلاثة أعضاء اللسان والاذن والعين . ثم هو مفهوم ومحمول ومحرك يقوم بذلك الذهن والذاكرة والوجدان . فالكلام الخارجى صوت (المسموع والمقروء) وحرف (المكتوب) ، والكلام الداخلى معنى فى الحاضر (المفهوم) أو من الماضى (المحفوظ) أو باعئا على التحقيق (٣٥٦) .

(٣٥٥) عند النظام التأليف والنظم يقدر عليه العباد لولا أن الله منعهم ، الانتصار ص ٢٧ — ٢٨ ، أنظر الفصل التاسع عن النبوة وتطور الوحي فى التاريخ .

(٣٥٦) يقول القدماء : القرآن مكتوب فى مصاحفنا ، محفوظ فى قلوبنا ، مقروء بالسنتنا ، مسموع بأذاننا غير حال فيها ، النسخة ص ٧٩ — ٨٣ ، المكتوب فى المصاحف ، المقروء باللسان ، المحفوظ بالصدر ، والمكتوب غير الكتابة ، والقراءة غير المقروء ، والمحفوظ غير الحفظ ،

ما هو المقروء ؟ المقروء قبل أن يكون مقروءا أى موضوعا للقراءة هو فعل للقراءة . ومن ثم يرد المفعول الى الفاعل . ويكون السؤال ما هى القراءة ؟ هل القراءة كلام ؟ الاجابة بالنفى تثبت الكلام المستقل عن القراءة ، وأن الكلام لا يمكن رده الى مجموعة من الاصوات والحروف ابقاء على الكلام كصفة مستقلة وان لم تكن صراحة صفة الذات (٣٥٧) . والكلام قراءة لانه قراءة وأكثر فى حين أن القراءة ليست كلاما لانها اقل منه . واذا كان المقصود بالكلام هو الكلام المعنوى او النفسى فانه ايضا لا يعبر عنه الا فى صياغات حسية من حروف واصوات . والاجابة بالاثبات تنفى أن يكون الكلام صفة مستقلة وتجعله كلاما حسيا . فالصا مؤلفا من مجموعة من الاصوات والحروف يمكن ضبطها (٣٥٨) . وبعد فعل القراءة يأتى المقروء ، وهو الموضوع الشعورى لفعل القراءة . هل القراءة هى المقروء ؟ هل يساوى فعل القراءة موضوعها ؟ وهو نفس السؤال ولكن فى نطاق اضيق . فالنفي يرمى الى اثبات الفرق بين فعل القراءة وهى مجموعة من الاصوات البشرية والحروف وبين موضوع القراءة وهو المقروء الذى لا يمكن رده الى مجرد اصوات وحروف

=

العضدية ج ٢ ، ص ٢٢٨ — ٢٤٥ ، الفقه ص ١٨٤ — ١٨٥ ، الانصاف ص ٢٢ — ٢٧ ، الفصل ج ٣ ، ص ٦ — ٧ ، الابانة ص ٣٠ ، البحر ص ٣٠ ، الكلام مكتوب فى المصاحف ، مقروء باللسنة ، محفوظ فى الصدور ، ولا يحل ذلك طول الاعراض والجواهر لان كلام الله الازلى لا يفارق الذات ؛ النظامية ص ٢٠ — ٢١ .

(٣٥٧) عند ابن كلاب الكلام ليس بحروف ولا صوت ، ولا ينقسم ولا يتجزأ بل معنى واحد بالله . والرسم هى الحروف المتغيرة ، وهى القراءة . وسمى عربيا من أجل الرسم ، مقالات ج ١ ، ص ٢٤٧ . ج ٢ ، ص ٢٤٤ ، القراءة صوت والكلام حروف ، والصوت غير الحروف ، مقالات ج ١ ، ص ٢٤٧ ، السور والآيات والكلمات والحروف والاصوات . ليس هو الكلام ، الانصاف ص ٧٨ — ٨٠ ، الكلام ليس هى القراءة والتلاوة ، الانصاف ص ٧٦ ، القراءة لكلام الفير بكلام النفس كلام غيرها ، الكلام غير القراءة ، مقالات ج ١ ، ص ٢٤٧ ، ج ٢ ، ص ٢٤٤ ، الاصول ص ١٠٨ ، الانصاف ص ٩٤ .

(٣٥٨) القراءة كلام ، مقالات ج ٢ ، ص ٢٤٤ .

لان له استقلالا ذاتيا خاصا به كالكلام أو الصفة . تفعل القراءة صوت بشرى بفعل الانسان الحر يمكن اللحن فيه في حين أن المقروء ذاته باقى وقائم خارج الاصوات البشرية ولا يهم أين ، في الذهن أو في النفس (٣٥٩) .

وما المسموع ؟ لا يختلف المسموع عن المقروء الا من ناحية العضو . المقروء موجود في اللسان والمسموع في الاذن ، وكلاهما صوت . ويكون السؤال : هل المسموع الكلام أو الصوت ؟ اثبات المسموع كلاما اثبات للصفة القديسة ورفض لرد الكلام الى مجرد الصوت (٣٦٠) . ويكون السمع هنا بمعنى الفهم فيسمع الكلام مثلوا (٣٦١) . ويكون السمع مباشرة بغير واسطة ودون حاجة الى قراءة أو تلاوة . وقد يكون السمع

(٣٥٩) أجمعت المعتزلة على أن قراءة القرآن غير المقروء . القراءة فعلنا والمقروء فعل الله ، والقراءة كلام بسبب اللحن والصوت ولكن الكلام حروف ، مقالات ج ١ ، ص ٢٧١ ، ج ٢ ، ص ٢٤٥ — ٢٤٦ ، وهو أيضا رأى اهل السنة وأصحاب الحديث مثل ابن كلاب . القراءة غير المقروء . المقروء قائم بالله ، والقراءة محدثة مخلوقة مكتسبة . وهو رأى الباقلاني خاصة . فالقراءة غير المقروء ، والتلاوة غير المثلوا ، والكتابة غير المكتوب . ويقع الخلط واللحن والتحريف والتصحيح في القراءة والتلاوة التي هي صفة القارئ . أما المقروء فهو كلام الله الناظر غير المنظور ، الانصاف ص ٨٠ — ٩٣ ، ص ١٠٣ — ١٠٦ ، ص ٧١ ، ص ٩٩ .

(٣٦٠) الكلام مسموع لنا على الحقيقة بواسطة القارئ انما المسموع فهو الكلام القديم صفة لله موجودة بوجوده قبل سماع السامع لها ، الانصاف ص ٩٤ — ٩٥ .

(٣٦١) « يسمع كلام الله » ، والسمع هو الفهم . نسمعه مثلوا . وقد سمعه موسى من الله ، مقالات ج ٢ ، ص ٢٣٣ ، سمع محمد وموسى وجبريل الكلام من الله بغير واسطة ولا ترجمان . سمعه من ذاته غير مثلوا ولا مقروء ومن عداهم يسمع الكلام مثلوا مقروءا ، الانصاف ص ٢٧ ، لا يسمع كلام الله باسماعنا بل نسمع الشيء المتكلم متكلما ، مقالات ج ٢ ، ص ٢٣٥ ، وأن يعلم أن كلامه مسموع بالأذان وان كان مخالفا لسائر اللغات وجميع الاصوات وليس من جنس المسموعات . كما أنه مرئى بالابصار وان كان مخالفا لجنس المرئيات كما أنه موجود مخالف لسائر الحواس الموجودات وان سماع كلامه منه بغير واسطة ولا ترجمان .

عنوا ومقروءا (٣٦٢) . والسمع المباشر قد يكون سمعا بلا حجاب
ومصاحبا برؤية هذه المراتب في السماع تعبر في الحقيقة عن درجة
القرب من الذات الشخص حتى يمكن تصنيف الانبياء طبقا لها ، ويكون
اغسل الانبياء من يسمع مباشرة بلا حجاب ، ويتلوه من يسمع مباشرة
بحجاب . ثم يأتي عامة البشر الذين يسمعون بطريق غير مباشر عن طريق
الاصوات دون رؤية أو نظر للصوت أو لمصدره . أما اثبات المسموع
صوتا فهو وصف لعملية السماع الحسية دون اثبات أى كلام خارج
الصوت المسموع . وتقوم الإرادة بفعل تقطيع الصوت . ولا يهم بعد
ذلك اذا كانت الإرادة حركة أم ليست حركة (٣٦٣) . الكلام لا يسمع
بالإسماع بل المسموع هو الشيء المتكلم . وقد تختلف اللهجات للمسموع
تبعا لاختلاف القراءات نظرا لتغير مخارج الاصوات دون تغير في
الحروف (٣٦٤) . وقد يتوحد المسموع والمقروء والمفوظ والمتلو في شيء
واحد (٣٦٥) . فالقارئ بصوت والسماع بصوت والتالي كطريقة في

(٣٦٢) الله يسمع كلامه لخلقه على ثلاث مراتب (ا) بغير واسطة
ولكن من وراء حجاب مثل سماع موسى من الله . (ب) بواسطة مع
عدم النظر أو الرؤيا مثل سماع الصحابة من الرسول . (ج) بغير واسطة
ولا حجاب مثل سماع محمد في الاسراء والمعراج ، الانصاف ص ٩٥ —
٩٦ ، كلام الله مسموع لنا على الحقيقة بواسطة القارئ « حتى يسمع
كلام الله » . أما المسموع فهو كلام الله القديم ، الانصاف ص ٩٤ —
٩٥ ، الكلام القديم غير مسموع الآن كما أنه تجوز رؤية ما ليس بجسم
ولا عرض ، المحصل ص ١٣٤ — ١٣٥ .

(٣٦٣) كلام المخلوقين يعتمد على الصوت لظهاره وتقطيعه ، والاعتماد
حركة ، مقالات ج ٢ ، ص ٢٤٧ .

(٣٦٤) ينكر ضرار بن عهر حرف ابن مسعود وحرف أبي بن كعب
ويشهد أن الله لم ينزله ، مقالات ج ١ ، ص ٣١٤ ، الفرق ص ٢٢٤ ،
والحقيقة أن هذا الموضوع أدخل في علم القراءة منه في علم التوحيد .

(٣٦٥) قولنا القرآن وقولنا كلام الله لفظ مشترك يعبر عن خمسة
أشياء ، منها الصوت المسموع المفوظ به قرآنا ، وهو كلام الله على
الحقيقة . أما الصوت كهواء مندفع من الحلق والصدر والحناك واللسان
والاسنان والشفيتين الى آذان السامعين وهى حروف الهجاء فكل ذلك

الاداء اقرب الى القلب وأبلغ في النفس من القراءة بلا صوت أى بالكتابة .
واذا كان المتكلم لابد أن يكون متكلماً بكلام مسموع فماذا عن الصمت ؟
الا يعنى السمع أيضاً امثال الاوامر وليس مجرد سماع الاصوات (٣٦٦) ؟

وما المكتوب ؟ الحقيقة أن التقابل موجود بين الصوت والحرف .
فالصوت يشمل المقروء والمسموع أى عضوى اللسان والاذن ،
والحرف هو المكتوب الموجود فى العين رؤية وفى اليد كتابة . فالكلام اما
مقروء أصواتاً أو مكتوب حروفاً . وكما كان السؤال هل كل الكلام
قراءة أو مقروءا يكون السؤال أيضاً بالنسبة للكتابة والمكتوب هل
الكلام حروفاً ؟ فالاجابة بالنفى اثبات للاختلاف بين الكلام والحروف
واعلاء لشأن الكلام ورفض لرده الى مجرد الحروف التى يتكون منها كلام
البشر . فاذا كان استقلال الكلام بمعناه واثبات استقلال المعنى عن
اللفظ نظرية مثالبة للغة فانه كون المعنى خارج الذهن كصفة لذات
مشخص نظرية دينية غيبية للغة (٣٦٧) . وقد يتم التوحيد بين الكلام

مخلوق . « وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبين لهم » « بلسان
عربى مبين » . واللغات مخلوقة . الفصل ج ٣ ، ص ٧ — ٨ ، الاقتصاد
ص ٦٨ ، البحر ص ٣٣ — ٣٤ .

(٣٦٦) كلام الله مسموع قد يراد به الادراك أو الفهم أو الاحاطة أو
الطاعة أو الانقياد أو الاجابة . الارشاد ص ١٣٣ — ١٣٤ .

(٣٦٧) ليس الكلام هى الحروف والاصوات ولا شئ من صفات
الخلق . لا يفتقر الكلام الى مخارج وأدوات بل يتقدس عن جميع ذلك .
الكلام القديم لا يحل فى شئ من المخلوقات . والادلة على ذلك : (أ) حرف
الورق ليس حرفاً للكلام . (ب) مجرد ذكر حروف الهجاء ليس قرأنا
(ج) الحروف بلغات عدة والكلام واحد . (د) الحروف مخارج عدة
والكلام ليس له مخارج . (هـ) الحروف متناهية والكلام لا متناه ،
الانصاف ص ٩٩ — ١٠٣ ، مقالات ج ٢ ، ص ٢٤٦ — ٢٤٧ ، النسخ
فى الرسم والخط والتلاوة والحكم لا فى الكلام ، الانصاف ص ٧٧ ،
والمصحف وحمله والانتقال به ليس هو الكلام ، الانصاف ص ٧٨ ،
اشيع فى زمان الامام ابن حنبل من جهلة العوام والزعاع والهمج ومن

والحروف لا من أجل نظرية علمية للكلام بل من أجل تقديس الحرف واعتباره «قدسا قديما كالكلام . والكلام مكتوب في هذا العالم كما أنه مكتوب في عوالم أخرى سابقة على هذا العالم ولاحقة عليه . وهذه أسطورة حسية تقوم على النجسيم (٣٦٨) . واثبات الهوية بين الكلام والحروف اثبات للكلام الحسى الخالص ورفض للذهاب الى ما وراء الصيغ والعبارات الا من خلال هذه الصيغ وهذه العبارات نفسها (٣٦٩) . ولكن

=

لا دراية له بالكلام فسمعوا مطلقا أن كلام الله في المصاحف غاثبتوا الكلام الازلى في الدفاتر فرسخ هذا الكلام في قلوب الحشوية . والكلام لا ينتقل من متكلم الى دفتري ، ولا ينقلب معنى النفس الى أصوات سطورا ورسوما واشكالا ورقوما . النظامية ص ٢٠ — ٢١ .

(٣٦٨) الكلام مكتوب في المصاحف على الحقيقة على الوجه الذى هو مكتوب فيه في اللوح المحفوظ وان اختلف اللوح والقلم والخط ، الانصاف ص ٩٣ ، القرآن حقيقة مكتوب في المصاحف بدليل السمع ، الانتصار ص ٨٢ ، « انه لقرآن كريم في كتاب مكنون » على الوجه الذى هو مكتوب في اللوح المحفوظ « بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ » باختلاف الخط والمصحف والورق ! الانصاف ص ٩٣ ، الاصول ص ١٠٨ ، كلام الله ليس حالا في المصاحف ، بل مكتوب في المصاحف ، محفوظ بالصدور ، وليس حالا في مصحف ولا قائما بقلب ، الارشاد ص ١٣٢ — ١٣٣ ، ونسبى المصحف كله قرآنا وكلام الله . ونهى الرسول عن السفر بالقرآن الى أرض العدو « يتلو صحفا مطهرة » . أما المصحف فهو ورق ومن جلود الحيوان ومركب منها ومن مداد مؤلف من صمغ ولزاج وعفص وماء وكل ذى مخلوق ، حركة اليد في الخط وحركة اللسان في القراءة ، واستقرار كل ذلك في النفوس كلها أعراض مخلوقة وكذلك عيسى كلمة الله مخلوق ، الفصل ج ٣ ، ص ٧ — ٩ .

لا يعجبك من أثر خطه حتى يكون مع الكلام دليلا

(٣٦٩) عند أبى القاسم الدمشقى ، حروف الصدق هي حروف الكذب بأعيانها لا على المثل والنظير ، والحروف التى في قول لا اله الا الله هي الحروف التى في قول الكافر لا اله الا المسيح . وحروف القرآن هي حروف زراشت بأعيانها لا على معنى أنها مثلها ، والحروف التى كان النبى يقولها في كلامه هي نفس الحروف التى يؤلفها الكفار في تكذيبه ، الفرق ص ١٩ ، الانتصار ص ٨٤ ، وعند كثير من المعتزلة الكلام حروف لا فرق بين كلام الله وكلام الانسان . وعند النظام كلام الله صوت متقطع وهي

=

وحدة الحروف في لفظ واجتماع الالفاظ في عبارات تعطى معانى ليست هي الحروف . واذا كان الكلام حروفا فكم يكون اقل الكلام من حروف ؟ اقل الكلام حروفا اما حرف واحد فالكلام اسم أو فعل أو حرف أو حرفان مثل لا (٣٧٠) .

اذا كان المقروء والمسموع والمكتوب هو الكلام الحسى الخارجى فان المحفوظ والمفهوم والباعث هو الكلام النفسى ، وهو البعد الثالث الذى يتوسط الكلام الصورى والكلام الحسى . ويشمل الكلام النفسى المعنى القائم بالنفس أو بالذهن حيث يصعب التفرقة بين وجود المعنى فى الذهن أو فى الذاكرة أو فى الوجدان . والسؤال هو : هل يتكلم الانسان بكلام غير مسموع ؟ ان اثبات الكلام النفسى اثبات لاستقلال المعنى عن الالفاظ والمخارج والحروف . فهو موجود وجوداً ذاتياً خالصاً يشعر به المتكلم ولكن لا يملك التعبير عنه الا لفظاً أو اشارة أو رمزا أى فى صورة حسية للتعبير عنه وايصاله للآخرين . يؤكد الحكماء وجوده فى التأمل الخالص والذى لا يمكن التعبير عنه الا بالصورة الفنية والخيال وكذلك الصوفية فى العلم الاشرافى الذى لا يمكن التعبير عنه الا رمزا أو اشارة

حروف . كلام الانسان ليس بحروف ! القرآن هي الحروف أى التأليف اما منقولة أو محاكاة من كلام الناس ، مقالات ج ٢ ، ص ٢٤٧ ، وعند عبد الله بن كلاب الكلام حروف ومرسوم بالعربية ، مقالات ج ٢ ، ص ٢٢٣ ، وعند النظم وجعفر بن البشر لم يسمع الناس القرآن على الحقيقة وأن ما بالمصاحف ليس بكلام الله الا على المجاز لانه لا يوجد عرض فى مكانين ، الانتصار ص ٨٢ ، وقد رفض الغزالي ذلك فكلام الله مكتوب فى المصاحف محفوظ فى القلوب مقروء باللسنة ، وأما القلم والحبر والكتابة والحروف والاصوات فكلها حادثة لانها أجسام وأعراض ، الاقتصاد ص ٦٦ .

(٣٧٠) عند الجبائى الكلام حرف واحد وعند آخرين حرفان .

أو تلميحاً (٣٧١) . ويجد الكلام النفسى طريقه بين الكلام القديم والكلام
الحسى . ويفنى عن اثبات الكلام القديم لأن الكلام النفسى يميز بين القراءة
والمقروء والدليل والمدلول والحرف والمعنى ، كما أن كلام الله منزل على
قلب النبى نزول اعلام وافهام لا نزول حركة وانتقال . المنزل هو
الله ، والمنزل عليه قلب النبى ، والنزول هو اللغة العربية ، والنازل على
الحقيقة هو قول جبريل ، ليس بمعنى الانزال من أعلى الى أسفل بمعنى
الانتقال فذاك ما يخص الاجسام (٣٧٢) . الكلام تجربة شعورية خالصة
يكتشف بها الانسان المعانى فى نفسه بناء على أفعال الشعور من شك
وظن واعتقاد ويقين واستفهام وتفكير وتدبير . والدليل على كلام
النفس هو الدليل على اثبات الكلام ، فالكلام هو الكلام النفسى . فمثلاً
صيغ الكلام من أمر ونهى وخبر واستخبار تثبت معانى فى النفس لا تختلف
 باختلاف العبارات بحسب الأوضاع والاصطلاحات . فالكلام اللفظى
يدل على الكلام النفسى دلالة باللزم . الكلام الحقيقى موجود فى النفس
ولكن تدل عليه امارات إما بالقول أو بالإشارة أو بالرمز . وقد لا يعلن
عن حديث النفس بالالفاظ بل يظل معانى قائمة فيها . قد يخفى الانسان
أشياء ولا يعلن إلا عن بعضها . والنفاق هو فى الحقيقة اختلاف
الكلام اللفظى عن المضمون النفسى . كما أن الاكراه فى الكفر لا يمنع
اطمئنان القلب بالايان . والأمر يتضمن الطاعة مثل قول « افعل »
التي تتضمن استحباباً أو وجوباً أو إباحة وذلك ليس موجوداً فى اللفظ .

(٣٧١) عند ابن كلاب الكلام معنى قائم بالنفس يعبر عنه بالحروف .
الناطق هو اخراج ما فى الضمير الى الآخرين ، مقالات ج ٢ ، ص ١٤٧ ،
الكلام الحقيقى هو المعنى الموجود فى النفس ولكن عليه امارات تدل على
مرة باللسان ومرة بالخط ومرة بالرموز والاشارات ، الانصاف ص ١٠٦ —
١١٢ ، وسبيل اثبات العلم بكون البارئ متكلماً . كسبيل اثبات العلم بكونه
سهيماً بصيراً ولكن القصد منه لا يتضح قبل أن تثبت كلام النفس ونرد
على منكره ، الارشاد ص ٧٦ ، وقد قال الشاعر :

ان الكلام لفى الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً

(٣٧٢) الانصاف ص ٩٦ — ٩٨ ، الارشاد ص ٣٥ ، البحر ص ٢٩ —

والنجارب الشعرية كلها تثبت أن أقوال الشعراء لها رصيدها في معنى النفس . بل ان الكلام الحسى المادى لا يمكن أن يؤدي الى المعنى دون المرور بكلام النفس (٣٧٣) .

وقد لا يكون الرمز لغويا فحسب بل يكون شيئا يشير الى معنى . فالعين اشارة الى الرؤية أو التجسس ، والرجل تشير الى السعى ، واليد تدل على القدرة . ولكن هذه الاشارات ليست كلاما بل وسيلة لتوصيل المعانى ، والكلام ما هو الا احدى الوسائل . فاذا استعملنا الاشارات في الكلام فانها تكون صورا فنية لا وقائع مادية . فاليد لا تتكلم بل هي صورة الفعل . فاذا كان السؤال ماذا يعنى اسناد الكلام الى غير المتكلم ؟ تكون الاجابة لا يمكن اسناد الكلام الى غير المتكلم اضطرارا بل لشهادة اللسان أو يشير الشيء الى معنى مباشر دون الالفاظ ، وفي هذه الحالة لا يكون كلاما بالمعنى الدقيق بل مجرد لغة اى وسيلة للتعبير

(٣٧٣) ونسمى المستقر في الصدور قرآنا ونقول انه كلام الله حقيقة لا مجازا ، الفصل ج ٣ ، ص ٨ ، الكلام هو القول القائم بالنفس الذى تدل عليه العبارات وما يوضح عليه من ارشادات ، الارشاد ص ١٠٤ — ١٠٦ ، الاقتصاد ص ٦٤ ، النهاية ص ٣٢٠ — ٣٢٢ ، الحصون ص ٨٠ — ٨١ ، الانصاف ص ١٠٦ — ١١٠ وينكر المعتزلة كلام النفس فالكلام مجرد أصوات متقطعة وحروف منتظمة ، الارشاد ص ١٠٤ — ١٠٨ ، ذهب النظام الى أن الكلام جسم لطيف منبعث من المتكلم ويقرع أجزاء الهواء فيخرج الهواء بحركته ويتشكل بشكله ثم يقرع العصب المفروش في الاذن فيتشكل العصب بشكله ثم يصل الى الخيال فيعرض على الفكر العقلى فيفهم ، وعند أبى الهذيل والشحام وأبى على الجبائى الكلام حروف وأصوات مثل باقى المعتزلة ، النهاية ص ٣١٨ — ٣٢٠ ، في حين يثبت الاشعري كلام النفس ولكن المشكلة هل هي النفس الالهية أم النفس الانسانية ؟ النفس الالهية لا نعلمها الا من خلال النفس الانسانية اى الوحي المقروء والمكتوب والمفهوم باللغة العربية في عصر معين ولدى جيل معين وربما لدى طبقة معينة أو فئة أو سلطة . فالنفس الالهية هي النفس الانسانية مدفوعة الى أعلى ، خارجة عن ذاتها ، مغتربة عن نفسها ، في حالة نسيان وفقدان الوعي بالذات .

والإيصال (٣٧٤) . ولا يكون الكلام اضطراريا لأنه فعل المتكلم . ولا يكون ضرورة للجسم لأنه في هذه الحالة لا يكون كلاما بل دلالة على المعنى ويحدث الكلام في هذه الدنيا أما في العوالم الأخرى المستقبلية فلا يمكن معرفته أو إصدار حكم عليه إلا بعد أن يقع بالفعل . قد يكون هناك اضطراب انساني في هذا العالم عندما يتكلم الإنسان ويضطرب بفعل التعذيب أو عندما يفقد القدرة على السيطرة على النفس في حالة التنويم المغناطيسي أو بالوسائل العلنية القديمة عندنا أو الحديثة في الغرب أو في حالات الكذب الأبيض حفاظا على الحياة . ولكن هذا الاضطراب وقتي خالص يتغير بتغير الظروف النفسية والاجتماعية ويعبر عن نفسه أيضا بالكلام (٣٧٥) .

ويكون المعنى النفسي في الشعور محفوظا ومفهوما وباعثا . فالمحفوظ هو أن يصبح الوحي كلاما انسانيا خالصا بمجرد قراءته في الشعور أو تنكشف ماهيته بناء على التجربة الشعورية التي تحدث لكل فرد . وهى تجربة واحدة نظرا لان الشعور هو الشعور الانساني العام . وقد تختلف التجارب باختلاف البيئة والظروف الاجتماعية التي قد تطغى على الشعور العام وتقلل من شموله (٣٧٦) .

أما المفهوم فهو المعنى في النفس . وقد يكون خاطرا . فالمفكر قبل ورود السمع يجد في نفسه خاطرين أحدهما يدعو الى معرفة الصانع وشكر

(٣٧٤) عند البعض تعنى شهادة اللسان والايدي والارجل اما دلالة من غير كلام في الحقيقة أو اضطرابا أو شهادة باللسان ، مقالات ج ١ ، ص ١٤٩ ، وتغريد الطيور وأصوات النحل ونبيب النمل كل ذلك لغات ، النهاية ص ٣٢٢ — ٣٢٥ .

(٣٧٥) عند أبي الهذيل يجوز أن يكون الكلام اختيارا ويجوز أن يكون اضطرابا . كلام أهل الآخرة اضطراب وخلق من الله . وعند ابن كلاب الكلام اضطراب واكتساب معا .

(٣٧٦) وكذلك القرآن محفوظ بالقلوب على الحقيقة « بل هو آيات بينات في صدور الذين أوتوا العلم » ، الانصاف ص ٩٣ — ٩٤ ، وفي القلوب محفوظ ، الاصول ص ١٠٨ .

المنعم وسوك سبيل المحاسن والمسرات والثانى يدعوهُ الى النقيض .
 غبختار الانسان الاول دون الثانى ، وكلاهما من كلام النفس (٣٧٧) . وقد
 تسمى المعانى فى النفس بعد الالفاظ فكر ، وتسمى القدرة التى عنها
 يصدر الفعل قوة مفكرة (٣٧٨) . والكلام اما أن يكون عبارات والفاظا
 وقضايا أو نطاقا أى منطقة خالصة للكليات والجزئيات والقياس
 والبرهان (٣٧٩) .

وقد بتطور الامر ويتحول الكلام النفسى الى اثبات النفس نظرا
 للسيادة الفلسفية على الكلام ابتداء من القرنين السادس والسابع ، ويصبح
 الموضوع اثبات أن النفس جوهر روحانى ، ويتحول الكلام الى التحليل
 لصمون النفس وقواها وملكتها علما واردة ، وايراد البراهين على أن
 النفس ليست بجسم ولا تنقسم ، وامتياز النفس الانسانية على سائر
 الاجسام ، وتحليل استعداداتها وأمزجتها ، والردود على الاعتراضات
 بالنسبة للحد والرسم أو خواص أفعالها أو ادراكاتها وأحوالها وكان
 الموضوع قد انقلب الى حديث فى علم النفس الخالص (٣٨٠) .

أما الباعث فينتج عن أن الكلام ليس معنى فقط أى علما بل ارادة .
 فالكلام النفسى يشمل ثلاثة جوانب ، الذهنى أى المفهوم وهو العلم ،

(٣٧٧) أثبت الجبائى كلام النفس ويسميه الخواطر وأنه يسميها
 ويدركها بحاسة السمع ، أنظر الفصل الثامن عن العقل والنقل .

(٣٧٨) الاقتصاد ص ٦٢ — ٦٣ .

(٣٧٩) وعند الفلاسفة يطلق النطق على اللسان أى الحروف المنظومة
 بأصوات متقطعة فى مخارج مخصوصة نظما يعبر عن المعنى الذى فى
 النفس بحكم الاصطلاح والمواضعة أو بحكم التوقيت والمصادرة ، ويطلق
 النطق على التمييز العقلى والتفكير النفسانى والتصوير الخيالى ، وهى
 معان فى الذهن مختلفة الاعتبار ، ويستمر الفلاسفة فى الحديث عن مقدمات
 المنطق ، النهاية ص ٣١٨ — ٣٢٢ .

(٣٨٠) النهاية ص ٣٢٨ — ٣٤٠ ، ويسمى المفهوم من ذلك الصوت
 قرآنا وكلام الله على الحقيقة . فاذا فسرنا الزكاة فى القرآن والصلاة
 والحج وغير ذلك قلنا فى كل هذا كلام الله وهو القرآن والمعانى المعبر
 عنها بالكلام المؤلف من الحروف من الله ، الفصل ج ٣ ، ص ٧ — ٨ .

والعملى أى الإرادة والفعل ثم الوجدانى أى الباعث والدافع سواء كعلة فاعلة أو القصد والهدف كعلة غائية . المعانى فى النفس غير ارادة المتكلم وان كانا متلازمين . كلام النفس يظهر فى الإرادة ، فالكلام توجهه وفعل . والوحى أصلا موجه الى الشعور ، والشعور طرف له ، ويتحقق بالفعل والعالم مصتب له . تتحول ماهية الشعور الى فكر يجمع بين الذهن والشعور والواقع . يتحول الوحى الى ايدىولوجية نظرية انسانية لانها نتاج التجربة الانسانية وعلمية لانها مستمدة من الواقع . ثم تتحول الايدىولوجية الى نظام للواقع ، ويصبح الكلام هذا وجودا واقعيًا كنظام اجتماعى وبناء انسانى تكتمل فيه الطبيعة وتجد كمالها . يحدث هذا التحول بفعل الانسان وبحركة الجماهير . هو تحول ممكن مشروط بوجود الانسان وبقدرته على الجهد وتنظيم الفعل وتوجيهه وتحريك الواقع به . وجود الكلام كبناء للواقع هو البديل الوحيد لما ظنه القدماء على أنه صيغة ثابتة فى ذات مشخّص (٣٨١) . ولا يتفاضل الكلام طبقا لموضوعاته وطبقا لدرجات الشرف والعظمة والجلال ، بل انه يحتوى على مجموعة من المبادئ يتبناها العقل وتتحوّل الى بواعث وسلوك وعمل بشرى وقبل أن تصبح اجتماعية (٣٨٢) .

و — صيغ الكلام . مضمون الوحى توجيهات للانسان فى صيغ الكلام (٣٨٣) .

(٣٨١) توحد المعتزلة بين الكلام النفسى والعلم والارادة ! الحصون ص ٧٥ — ٧٦ ، الاقتصاد ص ٦٢ — ٦٣ وان قراءتنا للقرآن كسب لنا فئاب عليها ونلام على تركها اذا وجبت علينا فى الصلوات ، الانصاف ص ٢٧ ، القرآن كلام الله ولبجاء المسلمين قبل ظهور الخلاف ، آيات وحروف منتظمة وكلمات مجموعة مقروءة مسموعة ، لها مفتتح ومختتم ، معجزة الرسول ودالة على صدقه . وكان السلف يقولون يا رب القرآن العظيم ، يا رب طه ، يا رب يسن . سمى القرآن قرآنا للجمع ، قرأت ، الناقاة لبنها فى ضرعها أى جمعت . والكلام الازلى لا يوصف كذلك . نقرأه باللسان ، ونلمسه بالايدي ، ونبصره بالاعين ، ونسمعه بالآذان .

(٣٨٢) لذلك رأى الحكماء وجود الكلام فى أربع ، فى الذهن ، وفى الواقع ، وفى اللسان ، وفى اليد . وركز علماء الكلام على الوجود فى الذهن وفى اللسان وفى اليد فحسب .

(٣٨٣) عند الرازى حقيقة الكلام هو الخبر ، والامر والنهى خبر لانه اخبار عن ترتيب الثواب والعقاب على الفعل والترك ، المحصل ص ١٣٤ ، المعالم ص ٥٧ — ٥٨ ، وعند البعض الآخر يرد كله الى الامر « ألا له الخلق والامر » ، « وما أمرنا الا واحدة » .

وهنا يبدو الكلام باعتبار لغة وقضايا ومنها تخرج المعانى ، وتنشأ البواعث ، وتظهر وحدة الكلام وكثرته . ففى نفس الوقت الذى يتصارع فيه المتكلمون حول قدم القرآن وحدوثه كصفة أزلية فيكشفون عن اعتراهم من العالم تظهر تحليلات طبيعية عن وعيهم بالعالم الشرعى فى وحدة الكلام وكثرته أى صياغات الكلام مثل الامر والنهى والخبر والاستفهام والتعجب ، وكأن تعدد الصياغات لا تنال الا من وحدة الكلام . وهو تناول لموضوع الكلام تناولا انسانيا علميا واقعيا عمليا ، هذا الكلام الحسى المقروء المكتوب المفهوم المحفوظ المحرك لسلوك الافراد والجماعات تنطبق عليه قواعد اللغة العربية وصيغ الكلام فيها ، ولكن ضاع هذا التحليل الجزئى فى خضم المشكلة الكبرى وهى قدم الكلام وحدوثه « خلق القرآن » . وبالرغم من الخلاف حول عدد صيغ الكلام ست أو خمس أو ثلاث أو اثنتان أو واحدة الا انه يكفى انتقال الموضوع من علم العقائد الى علم التوحيد .

وصيغ الكلام ست : الامر والنهى ، والخبر والاستخبار ، والوعد والوعيد . ولكن لما كان الخبر والاستخبار فى النهاية خبرا لما كان الاستخبار غير متصور فى حق الله بل يرجع الى التقدير وهو نوع من الاخبار مثل « الست بربكم ، قالوا بلى ! » ، فقد تصبح الصيغ خمسا . وقد يسقط الوعد والوعيد ، ويحل محلها الدعاء والنداء . وقد ترد الصيغ الى ثلاث فالنهي عكس الامر ، والوعيد عكس الوعد ، والخبر والاستخبار واحد . وقد ترد الى صيغتين طلب فعل أو اقتضاء يشمل الامر والنهى والوعيد ثم الخبر . وقد ترد الصيغ كلها الى واحدة هى الامر . وقد يزداد فى الامر والنهى النذب وامر الايجاب ونهى التنزيه ونهى التحريم . وفى كل قسم من الخبر والاستخبار أقسام مثل الخبر عن الماضى والمستقبل والمواجهة والمغايبة . وينتهى الامر الى تحليل صيغ الكلام وكأنها صيغ أفعال ، فالكلام فعل . وقد تضاف مباحث لغوية أخرى مستمدة من علم أصول الفقه مثل العموم والخصوص والمجهل والمفسر والناسخ

والمسوخ (٣٨٤) ، وبالتالي تم وحدة علمي الاحسول ، أصول السدين وأصول الفقه في تحليل صيغ الكلام .

ويقال ذلك في كل صفة ، في الارادة والعلم مثلا وليس في الكلام وحده ، ولكن الكلام هو الذي فجرها نظرا لوجود الكلام المحسوس المجسم في مقابل الصفة الازلية ، ونظرا لوجود صيغ الكلام وتباين التفسير واختلاف التأويل . هي نفس المشكلة بين القدرة والارادة ، القدرة واحدة والارادة متعددة ، وقد تنتقل المشكلة الى الميتافيزيقا الخالصة ، الله والعالم ، الواحد والكثير ، المبدأ الاول والكثرة ، وتظهر نظرية الفيض معادلة لصيغ الكلام . وقد يتحول التوحيد تبعا لذلك من الكلام الى التصوف ، ومن العقل الى الاشراق أثناء الانتقال من الكلام الى الفلسفة ، والحديث عن مشكلة الواحد والكثير على مستوى المعرفة والوجود (٣٨٥) . ويظل التوتر بين الوحدة والكثرة قائما. فاثبات الوحدة

(٣٨٤) بالرغم من أن صفة الكلام واحدة الا أن الكلام عند الاشاعرة أمر ونهى وخبر واستخبار ووعد ووعيد ، النهاية ص ٢٨٨ ، الملل ج ١ ، ص ١٤٢ — ٢٤٤ . رد الأمدى الاقسام الخمسة الى قسمين : الطلب والخبر ، فالوعد والوعيد داخلان في الخبر ، الغاية ص ١١٢ — ١٢٠ ، وقد اختلف القدماء على الصيغ الخمسة بالاضافة أو بالحذف . وقد تكون الصيغ الخمسة : الامر والنهى والخبر والاستخبار والنداء ، بالاضافة والحذف في آن واحد . وقد تكون الصيغ أربعة : النهى والخبر والوعد والوعيد ، الاصول ص ١٠٦ — ١٠٨ وكذلك ، أمر ونهى وخبر واستخبار ، المسائل ص ٣٧٠ — ٣٧١ ، الحصون ص ٧٩ — ٨٠ ، والحقيقة أنهما اثنان فالنهي هو الامر المضاد ، والوعد والوعيد يعرفان بالخبر . وقد ترد الصيغ الستة الى اثنتين . اذ يمكن تعليق الكلام كله على قضية واحدة ان تعلق بفعل أو ترك كان طلبا وان تعلق بغيره كان خبرا .

(٣٨٥) الهجوم على نظرية الفيض باعتبارها نظرية في الكثرة لا يقل عن الهجوم عليها باعتبارها نظرية في الوحدة . المهم هو الهجوم على الفلسفة فهي أس الشرور كما كان الشيعة والمشبهة والمجسمة والرافضة والخوارج من قبل . علم العقائد في حاجة الى خصوم أزليين أبديين دائمين حتى تصاغ العقائد ضدهم . فالخصوم هم العقائد المضادة أو نقائص العقائد . وقد اعتنى الشهرستاني في « نهاية الاقدام » بهذه القضية ، العقائد والعقائد المضادة وأيهما مصدر للآخر .

دون الكثرة ترك قضية المتعلقات والتضاد بلا تأسيس ، فالامر والنهي متضادان ، ولهما خاصيتان مختلفتان تقتضيان الكثرة والتعدد . ولو كان الكلام واحدا لاستحال أن يكون أمرا ونهيا وخبرا واستخبارا ووعدا ووعيدا . ان الاختلاف والتباين يصل الى درجة التقابل والتضاد وبالتالي الى اختلاف المتعلقات ، ومع ذلك ترجمها الاشعرية بالرغم من اعترافها بالصيغ الى الصفات الازلية (٣٨٦) . فكلام الله في الازل لا يتصف بكونه أمرا ونهيا وخبرا واستخبارا الا عند وجود مخاطبين واستجاءهم شرائط التكليف . والاحكام من صفات الافعال وليس من جانب الصفات الازلية ، هي اوامر ونواه للعباد وليس علما مجردا لله (٣٨٧) .

واذا كان الكلام ازليا تكون الصيغ كلها ازلية وهو مستحيل . فالامر يضاف الى المأمور ، والمأمور ليس ازليا . والكلام من غير مخاطب سفه . والخطاب مع موسى غير الخطاب مع النبي ، ويستحيل المعنى الواحد أو الامر الواحد في كلا الخطابين . كما أن الخبرين عن أحوال أمتين مختلفان لاختلاف أحوالهما . والاوامر والنواهي تختلف في أزمنتها وتحقق في أوقاتها بدليل النسخ ، والبراءة الأصلية أو عدم جواز الالتزام بالشرع السابق (٣٨٨) . لا يعنى القول بالتعدد أية مخالفة للاجماع فلا

(٣٨٦) والاشاعرة على وعى بأن الوحدة في الصفة وليست في المتعلقات والصياغات . فمع أن كلام الله واحد الا أنه أمر ونهى وخبر واستخبار ووعد ووعيد ، النهاية ص ٢٨٨ ، كلام الله واحد وهو متعلق بجميع متعلقاته ، الارشاد ص ١٣٦ - ١٣٧ ، ويقول الشهرستاني « كيف يتصور التقدير في حق الباري والتقدير ترويد الفكر وتصريف الخواطر وذلك من عمل الخيال والوهم » ، النهاية ص ٣٠٣ - ٣٠٥ .

(٣٨٧) تعجبت المعتزلة من موقف الاشاعرة ، فالكلام أمر ونهى وخبر واستخبار ، كلها حقائق مختلفة . والقول بأن الكلام واحد يقتضى كون الحقائق الكثيرة واحدة وذلك باطل . والامر هو الاعلام بطول العقاب وكذلك النهى ، والاستفهام اعلام مخصوص فترجع جميع الاحكام الى الاخبار . ولا يمنع أن يكون العلم الواحد علما بأشياء كثيرة كما يكون الخبر الواحد خبرا عن أشياء كثيرة . المعالم ص ٥٧ - ٥٨ .

(٣٨٨) مثلا « واذا قال الله يا عيسى بن مريم أنت قلت للناس اتخذوني

اجتماع في مسائل نظرية عقائدية ، ولا اجتماع عن 'اجتهاد أو تأويل . كما لا يعنى التعدد الفناء والحدوث في محل وبالتالي يصبح الذى بين ايدينا هو كلام الله أو دليلا على معجزة النبي ولا قرآنا بل يعنى أن الكلام متعدد الواجه ، متباين المستويات ، مختلف المراحل (٣٨٩) . ان الاختلاف والكثرة في الاخبار والاوامر لا ترجع الى العبارات فقط اذ انها تطابق المعنى الصحيح . المعانى المختلفة كالمعلومات المختلفة تستدعى علوما مختلفة وان شملها اسم العلمية . لا يكون التعدد في الصيغ وحدها بل في المعانى وفي انماط الوجود ذاتها . ولما سادت الوحدة الصورية الفارغة في شعورنا التاريخي ضاع من وجداننا الحالى روح التعدد والكثرة ، وضحينا بالاختلاف والتباين والفروق الفردية حتى وقعنا في الفردية من وراء ستار ، الفردية المنعزلة والتناطح بين الامراد الذين لا تجمعهم قضية واحدة . بل لم تؤد الوحدة الصورية الى نتائجها الايجابية فأصبحت وحدة السلطة في الحاكم الاوحد ، ووحدة المذهب في التيار السياسى الاوحد ، ووحدة الكيان الاجتماعى في الاسرة الواحدة ، والمجتمع الواحد بالرغم من التعارض بين الآباء والابناء وبالرغم من الصراع بين الطبقات الاجتماعية (٣٩٠) . وبالرغم من افاضة القدماء في صفة الكلام الا انها في اصل الوحي ليست بأهمية باقى الصفات ، ومضافة للانسان أكثر من اضافتها لله ، وانها تشير الى معنى مجازى وهو تحقيق الكلمة أكثر منها صفة أو شيئا لذات .شخص (٣٩١) .

وأمى الهين من دون الله ؟ » ، « فأرسلنا اليها روحنا فتمثل لها بشرا سويا » ، « وان أحدا من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله » ، « ياموسى انى اصطفيتك على الناس برسالاتى وكلامى » .

(٣٨٩) كذلك قال الجبائى ان القرآن يحدث نفسه عند القراءة .

(٣٩٠) أنظر رسالتنا الاولى ، Les Méthodes d'Exégèse ، القسم الثالث ، الشعور العملى . وقد حاولنا في كتاباتنا الشعبية العديدة احياء التعددية وتقليص الاحادية ، أنظر « الدين والثورة في مصر ١٩٥٢ — ١٩٨١ » ج ١ ، في الثقافة الوطنية ، ج ٢ ، في اليسار الدينى .

(٣٩١) ذكر لفظ الكلام ومشتقاته في القرآن ٧٥ مرة ، فعلا (٢٤ مرة)

٧ - الإرادة . هي آخر صفة للذات كما استقر ذلك في علم العقائد .

ومنع ذلك فقد تظهر في أول السبعى نظرا لاهميتها (٣٩٢) . وقد تظهر كثنائي صفة في الثلاثي بعد القدرة (٣٩٣) . وقد تظهر كثالث صفة في الثلاثي بعد الحياة والعلم وقبل القدرة والاختيار (٣٩٤) . ولكن الغالب ظهورها قبل الكلام في الرباعى والسبعى ، كثالث صفة في الرباعى بعد السمع والبصر وقبل الكلام نظرا لما يهددها من مخاطر في حرية الافعال . تظهر مرتبطة بالخلق وافراد الذات بهما في باب مستقل لاهميتها (٣٩٥) . وقد تذكر الإرادة في ذاتها بصرف النظر عن تعلقها بحرية الافعال . وفي المؤلفات المتأخرة تظهر الإرادة في باب مستقل بعد العلم (٣٩٦) . لذلك قد تنتقل الإرادة كلية من التوحيد الى العدل لانها

واسما (٥١ مرة) أى ان الكلام اسم أكثر منه فعلا على عكس العلم والقدرة وباقى الصفات . ويستعمل لله كفاعل ٧ مرات في حين أنه يستعمل أيضا للملك ولإبراهيم وللمسيح وللنفس وللمؤمنين وللدابة وللكنار وللأيدى وللنوى . وتستعمل لله إيجابا مثل « منهم من كلم الله » (٢ : ٢٥٣) ، (٣ مرات) وسلبا مثل « وما كان لبشر أن يكلمه الله وحيا » (٤٢ : ٥١) ، « ولا يكلمهم الله يوم القيامة » (٢ : ١٧٤) ، (٤ مرات) . أما الاسم فقد استعمل لله (٣٥ مرة) سواء في صيغة كلام (٤ مرات) أو كلمة مفردا وجبها (٤٢ مرة) أو الكلم (٤ مرات) أو تكليها (مرة واحدة) ، كلام الله ، حكمة من الله ، حكمة ربك (١١ مرة) ، ولكنها استعملت أيضا مجازا (١٦ مرة) في كلمة سواء ، كلمة طيبة ، كلمة خبيثة ، كلمة الفصل ، كلمة باقية ، كلمة التقوى . أما الكلم فيشير الى تحريف اليهود له أو الى صعوده الى الله « اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه » (١ : ٣٥) فالكلام لا ينزل من الله الى الإنسان ولكنه أيضا يرتفع من الإنسان الى الله بالفعل المحقق له .

(٣٩٢) الإرادة ، العلم ، القدرة ، الحياة ، السمع ، البصر ، الكلام ، الغاية ص ٣٨ ، ص ٥٢ - ٥٧ ، الإرادة ، القدرة ، العلم ، السمع ، البصر ، الكلام ، الحياة ، الخصون ص ١٧ - ١٨ .

(٣٩٣) الكفاية ص ٤٦ - ٤٨ .

(٣٩٤) الرسالة ص ٣٩ .

(٣٩٥) التحقيق ص ٦٩ - ٧٢ .

(٣٩٦) التجهيد ص ٤٧ - ٤٨ ، النهاية ص ٢٣٨ - ٢٦٧

الصق به وبشمولها (٣٩٧) .

ولكن هل الإرادة صفة مستقلة أم يمكن ردها إلى العلم أو القدرة أو الحياة ؟ فالعلم إرادة أو قدرة نظرا لارتباط العقلين النظري والعملية . وبالتالي قد تعنى مريد قادرا وعالما وقد تعنى شيئا آخر مستقلا . قد يريد الإنسان ما لا يقدر عليه ، وقد يقدر على ما لا يريده . قد يريد ما لا يعلمه ويعلم ما لا يريده . الحى يريد والميت لا يريد ، والإرادة تعبير عن الحياة . وإذا كانت صفتا السمع والبصر في الرباعى تعبران عن صفة العلم في الثلاثى فإن صفة الإرادة ما هى إلا تعبير أو تحديد لصفة القدرة . وإذا كان الحاق القدرة بالوجود مبحثا ميتافيزيقيا فإن الحاق القدرة بالإرادة مبحث حسي . الإرادة تشبيه للقدرة . إذا كانت القدرة صفة ذات فالإرادة صفة فعل . ومع ذلك هناك فرق بين الإرادة والقدرة . تأثير القدرة في الإيجاد وتأثير الإرادة في التخصيص بالأحوال والأوقات . علاقة القدرة بالإرادة مثل علاقة العلم بالخاص ، الطاقة المطلقة بالفعل الواحد ، الإمكانية بالتحقيق (٣٩٨) . الإرادة هى المخصص المخصص للحسن دون القبيح أى أنها الباعث على الاختيار . التخصيص بالنسبة للقدرة ، وبالتالي تقع الانفعال في الزمان والمكان بالإرادة . الإرادة هى مخصص الشيء وتخصيص الشيء كمال . وهو ما ينفى التعطيل نظرا لتحقيق مقدور بين مقدورين ومراد من مرادين . ولا يكفى العلم كمخصص لوجهين : الأول أن الله عالم بجميع المعلومات بما فيها الصالح والفساد ، والثانى أن الله عالم بجميع الأشياء ما وقع منها وما لم يقع فلزم التخصيص بالإرادة . وإذا كان المخصص مرة العلم ومرة القدرة ارتبطت الإرادة بالثلاثى أكثر من ارتباطها بالرباعى . أما الاعتراض على التخصيص بأن الإرادة لو تعلقت بفرض لكان البارئ ناقصا لذاته مستكملا بغيره فانه لا يثبت نظرا لأن تعلق المراد لذاتها لا لغيرها . ويقوم على نفى الفاتية والقصد مع أن الإرادة هى التعمد والباعث على الفعل والاتجاه نحوه . ومع ذلك هناك فرق بين الإرادة والقصد والاختيار .

(٣٩٧) الشرح ص ٤٣١ — ٤٧٧

(٣٩٨) الغاية ص ١١٨ — ١٢٠ .

المريد ينظر الى الطرف المراد والقصد هو الارادة المقارنة والاختيار اختياري فالمختار ينظر الى الطرفين فيختار احدهما . أما الاعتراض بأن الارادة سفة نفسية قديمة لا تتعلق بمتعلقات على وجه التخصيص فهو رجوع الى مسألة الذات والصفات . وتحديد الارادة كصفة تجعل الذات مريدا ليس تعريفا للارادة بل ارجاع لها الى علاقتها بالصفات (٣٩٩) . كما أن الارادة صفة تتبع الحياة . بل أن الحياة والسمع والبصر والكلام كلها تتبع الارادة . فلا ارادة الا من حي ؛ ولا حي الا اذا كان سميعا بصيرا متكلما . ويتضح ارتباط الارادة بالعلم والقدرة والحياة في تعريفها الذي يتراوح بين هذه الصفات الثلاث . وقد يشير التعريف اني صفة الكمال فالارادة بالنسبة لذاته هي أن يفعل على وجه السهو والغفلة بالنسبة لغيره على أنه أمر . وقد يشير التعريف الى دائرة الانفعالات . فقد تعنى الارادة المحبة لا الكراهة . فالمحبة أو الرغبة أو الفعل في مقابل الكراهة والاحجام عن الفعل وعدم الرغبة أو النفور والاشمئزاز والاحباط والخمول وعدم الاهتمام والفقر واللامبالاة (٤٠٠) .

(٣٩٩) الشرح ص ٤٣١ — ٤٣٢ ، ص ٣٣٩ — ٤٤٠ ، وتشمل الارادة موضوعات ثلاث . (١) كون الباري مريدا على الحقيقة (ضد خلق الاموال) . (ب) في أن ارادته قديمة لا جادئة (الحكم العام للصفات) . (ج) في أن الارادة متعلقة بجميع الكائنات ، الكفائية ص ٢٣٨ ، الارادة واحدة متعلقة بجميع ما يقبل من الصفات ، الملل ج ١ ، ص ١٤٢ — ١٤٤ ، لو كانت مقدورة لكان مقدورها بتعدد متعلقاتها ، وهو غير متناه ، وتكون هي باعدادها غير متناهية ، الغاية ص ٧٢ — ٧٥ ، الكفائية ص ٤٦ — ٤٨ ، التحقيق ص ٧٠ — ٧٢ .

(٤٠٠) الارادة هي علم يوجب النظام الاكمل ويسمى عناية ، وعند أبي الحسين علمه يقع في الفعل ويوجبه ويسمى الداعية . وعند النجار أمر عديم ، عدم كونه مكروها . وعند الكعبي فعله في العلم وفي فعل غيره الامر . وعند الاشاعرة صفة ثالثة مغايرة للعلم والقدرة توجب تخصيص أحد المقدورين ، المواقف ص ٢٩٠ — ٢٩٢ ، والارادة بمعنى انه أمر رأى أبي القاسم البلخي والنظام ، الشرح ص ٤٣٤ — ٤٣٥ ، وعند الحكماء الإرادة للواجب نفس العلم بجميع الموجودات من الازل الى الابد أي العناية . وعند النجار ، الارادة كونه غير مطلوب ولا مكروه أي أن الارادة حرية ، وقال الكعبي الارادة بالنسبة الى انفعاله علمه بها

الارادة اذن علم او باعث وكلاهما من صفات الكمال . ولكن الاهم في التخصيص بالارادة هو اصطدامها بالحرية الانسانية وباختلاف مرادات البشر . فكيف يكون الله مريدا لارادة زيد وارادة عمرو عند اختلاف مرادهما ، وهى دلالة التمانع ؟ كيف تتعلق الارادة وهى خير محض بارادات خيرة وشريرة ؟ كيف يكون المأمور والمنهى مرادا ، الاول علم وقوعه والثانى لم يعلم وقوعه ، وتكليف أبى جهل بالابيان من غير ارادة له ؟ كيف تجوز الارادة على الله وهى لا تكون الا عزميا مع سبق فكر وتردد ؟ يبدو أن فى اثبات الارادة لله مخاطر على الحرية الانسانية وخلق الافعال . فالارادة نفى للقصد وللاختيار وحرية الافعال . وفى هذه الحالة تكون افعال العباد بالطبع اولى ، اذا كان الامر نفيا بنفى . ويكون القول بالطباع رد فعل على القول بالارادة ، فعلى الاقل يبقى الطبع للانسان كالفعل الحر (٤٠١) . وقد لا تتغير ارادة الرضى اذا ما عصى المطيع وقد لا تتغير ارادة السخط اذا ما اطاع العاصى (٤٠٢) .

وبالنسبة الى افعال غيره امره بها ، الشرح ص ٤٣٢ — ٤٣٥ ، وعند باقى المعتزلة وأبى على وأبى هاشم والقاضى عبد الجبار الارادة صفة زائدة مغايرة للعلم والقدرة ، الاصول ص ١٠٢ ، ويشترك الفزالى فى حجة المخصص ويسمىها الترجيح ، الاقتصاد ص ٥٤ — ٥٥ .

(٤٠١) لا خالق ولا مبدع الا الله ، وأن الابداع والخلق لجميع الحادثات لا يكون الا عن ارادة واختيار لا عن طبع واضطرار . لو لم تتعلق ارادته بجميع الكائنات لكان كمال واجب الوجود بالنسبة الى ما لم تتعلق به ارادته من الكائنات اخص بالنسبة الى حال من تعلقت به ارادته من المختارين وهو محال . الفاية ص ٦٤ — ٦٥ .

(٤٠٢) الافعال اما بالارادة أو بالطبع . ولما كانت ليست بالطبع فهذا من صفات المخلوقين نفى اذن افعال ارادة ، الانصاف ص ٣٩ — ٤١ ، لا فرق بين الارادة والمشئنة والاختيار والرضا والمحبة فالاعتبار بالمال لا بالحال . فمن رضى عنه لم يزل راضيا عنه لا يسخط عليه أبدا ، وان كان فى الحال عاصيا ، ومن سخط عليه فلا يزال ساخطا عليه ولا يرضى عنه أبدا وان كان فى الحال مطيعا ، الانصاف ص ٤٤ — ٤٥ ، عند الخازمية (الخوارج) وأهل السنة الولاية والعداوة صفتان لله . الله لم يزل محبا لاوليائه ومبغضا لاعدائه ، الفرق ص ٩٤ ، مقالات ج ١ ، ص ١٦٦ ، ص ١٦٩ .

وقد يكون الدليل على ثبوت الإرادة كون الذات حيا ، فالإرادة أحد مظاهر الحياة والميت لا يريد . ولما كانت أفعال الصانع بعضها متقدمة والآخرى متأخرة ، ويجوز في العقل تقديم المتأخر وتأخر المتقدم واختصاص بعضها دون البعض ، كانت الإرادة هي الصفة المخصصة .

ثبتت الإرادة اذن باثبات المخصص للأفعال (٤٠٣) . وقد ثبتت الإرادة بالامر ، فالامر لا يكون أمرا الا بالإرادة وكذلك الخبر ، والحكم لا يكون حكما الا بالإرادة ، وكذلك تأثير القدرة والعلم ، فالكرامة تمنع الفعل وتمنع التأثير على عكس الإرادة . ليست الكراهة ماعنا على الفعل بل على امتناع الفعل . الكراهة تؤدي الى النفور . الإرادة شهوة والكراهة نفور دون رد الإرادة الى الشهوة والنفور . فقد يكره الحي ما لا ينفر طبعه عنه مثل الزنا وشرب الخمر ، وقد ينفر طبعه عما لا يكرهه مثل الدواء . وقد تكون الإرادة تجربة شعورية بديهية لا برهان منطقي عليها (٤٠٤) .

وبالرغم من أن الإرادة في نشأتها أمر سلبي أو عديم إلا أن متطلبات الكمال تقتضي جعلها أمرا إيجابيا أو ثبويا . فالكمال لا يجوز أن يصدر عن العدم لان انعدام نقص . لذلك الإرادة صفة كمال تنفي عن الذات الإهواء والميول والرغبات والتحيزات والمحابة . بل ان هذا الجانب السلبي في الإرادة أصبح عنوانا لها وبديلا عنها أو مكلا لها ومفصلا لمضمونها . فيخصص لصفات الانفعال مسألة خاصة لربط الانفعالات بالإرادة ونفي الإهواء (٤٠٥) . وتبدو وكأنها قسم من الإرادة ينفي

(٤٠٣) المسائل ص ٣٦٤ ، المعالم ص ٤٤ — ٤٥ ، الرسالة ص ٣٩ ، الشرح ص ٤٣٢ — ٤٣٣ ، ص ٤٣٦ — ٤٣٩ ، التهيد ص ٤٧ — ٤٨ ، المحصل ص ١٢١ — ١٢٣ .

(٤٠٤) الإرادة طريقها الضرورة والاحساس بها ولا يمكن معرفتها استدلالا ، الشرح ص ٤٣٢ — ٤٣٣ .

(٤٠٥) الانصاف ص ٤٠ ، ونظرا لان الانفعالات أقل من الصفات من حيث التنزيه فقد جعلها المعتزلة صفات فعل وعند ابن جرير صفات ذات ، مقالات ج ٢ ، ص ٢٣١ ، والحقيقة أنها صفات انفعال وليست صفات فعل .

اضدادها لانها تذكر بعد صفة الارادة خاصة وان الارادة ليس لها معنى مستقل عن القدرة في الثلاثي (٤٠٦) . وتبدو احيانا وكأنها من الصفات المختلف عليها مثل التكوين والبقاء والقدم واليد والوجه والاستواء والادراك والشم والذوق واللمس (٤٠٧) . وقد يظهر نفى الانفعالات النفسية في نهاية ذكر الاوصاف والصفات من غضب ورضى وحنق وحققد وميل ونفور (٤٠٨) . كما تبدو صفات الرضى والسخط احيانا مع الاخرويات في الوعد والوعيد نظرا لانها مقاييس الثواب والعقاب في غياب تصور قانوني لها (٤٠٩) . وتنفى صفات اللذة والالام والنفع والضرر في النهاية بعد اوصاف الذات وصفاتها وصفات التشبيه والاستواء وصفات الانفعال والرؤية (٤١٠) . ويظهر هذا الوصف في نهاية الاوصاف كلها وقبل صفات المعاني السبع (٤١١) . وتظهر في النهاية قبل الصفات الثبوتية السبع وقبل نفى الطعوم والالوان آخر صفات السلوب مثل نفى مشاركة الذات لغيرها ونفى التركيب ونفى التحيز ونفى الاتحاد والحلول ونفى الجهة ونفى قيام الحوادث بالذات (٤١٢) . ويظهر نفى الالام واللذة كسابع وصف بعد نفى الجسمية ونفى الجوهر ونفى المكان ونفى الحلول ونفى قيام الحوادث بالذات ونفى الاتحاد (٤١٣) . ويعتقد لنفى الشهوة مسألة خاصة مما يدل على بداية تموضعها في وصف مستقل (٤١٤) .

-
- (٤٠٦) التهيد ص ٤٨ ، باب في الرضا والغضب وأنها من الارادة ، مسألة في أنه لا يجوز عليه الشهوة .
 (٤٠٧) المحصل ص ١٣٦ ، وأثبت عبد الله بن سعيد الرحمة والكرم والرضا والسخط صفات وراء الارادة .
 (٤٠٨) الانصاف ص ٢٤ .
 (٤٠٩) البحر ص ٦٦ — ٦٧ .
 (٤١٠) الانصاف ص ٢٥ .
 (٤١١) المسائل ص ٣٦٠ ، في أنه سبحانه منزّه عن اللذة والالام .
 (٤١٢) المحصل ص ١١٥ ، اتفق الكل على استحالة الالام على الله
 (٤١٣) المعالم ص ٣٦ ، الالام واللذة على الله محال .
 (٤١٤) الانصاف ص ٤١ .

ويظهر لأول مرة نفى الانفعالات كوصف للذات سلبا بنفى السرور والغم (٤١٥) . وتظهر ثانية ايجابا باثبات غناه عن الخلق (٤١٦) . ويظهر الغنى عن الاماكن والازمان والخلق وبعد القيام بالذات والوجود والشيء (٤١٧) . كما يظهر نفى الله عن الحاجة كثالث وصف للذات بعد الوجود والقدم (٤١٨) . وقد يأتى نفى الحاجة كآخر وصف للذات قبل الوجدانية (٤١٩) . وقد تنفى صفات النقص مع الواحد والحق بذاته في معرض الحياة دون أن تكون بابا خالصا ، نفى السهو والنوم والحس والجهل والوهم (٤٢٠) . ويظهر وصف الكمال في عبارات انشائية دون احصاء بعد الوجدانية والقدم ونفى الشبه (٤٢١) . كما يظهر اثبات الكمال ونفى النقص في العقائد بعد اثبات الوجود والقدم قبل الصفات السبع وكذلك بعدها نفيا لجميع صفات التشبيه (٤٢٢) . وفي المقدمات الخطابية يظهر أيضا اثبات الكمال (٤٢٣) . وينفى عن الله الكل والتعب (٤٢٤) .

وأهم الانفعالات الرضى والسخط ، والمحبة والبغض والموالة

-
- (٤١٥) في احالة الآفات والسرور والغم عليه ، الاصول ص ٧٩ — ٨١ .
 (٤١٦) في بيان نفى الصانع عن خلقه ، الاصول ص ٨٢ .
 (٤١٧) الاصول ص ٨٨ .
 (٤١٨) الشرح ص ٢١٣ — ٢١٦ .
 (٤١٩) المحيط ص ٢١٣ — ٢٢٤ ، في نفى الحاجة عنه ، المغنى ج ٤ ، الكلام في أنه لا تجوز عليه الحاجة ، ص ٧ — ٣٢ .
 (٤٢٠) الفصل ج ٢ ، ص ١٤٤ .
 (٤٢١) البحر ص ٢ .
 (٤٢٢) العضدية ج ١ ، ص ٢٥٧ ، متصفا بجميع صفات الكمال منزها عن جميع سمات النقص وهو منزّه عن جميع صفات النقص ج ٢ ، ص ١٢٨ .
 (٤٢٣) المسائل ص ٣٣٠ — ٣٣١ .
 (٤٢٤) لم تغيرد سوائف الدهور ، ولم يلحقه في خلق شيء مما يخلق كلال ولا تعب ولا مسه لغوب ولا نصب ، الابانة ص ٤ .

والمعاداة (٤٢٥) . وقد تكون الإرادة مضادة للكراهية . فإرادته لشيء كراهيته لخصه . تنتقل الصفات إذن الى مستوى الانفعال والإرادة فتكون العاطفة رغبة للعاطفة المضادة (٤٢٦) . وتتحول الصفات والصفات المضادة الى عاطفتي المحبة والكراهية أو الى انفعالي الولاية

(٤٢٥) لم يزل مريدا وشائبا ومحبا ومبغضا وراضيا وساخطا وموانيا ومعاديا ورحيما ورحمانا ، وترجع جميع هذه الصفات الى إرادته في عبادته ومشيتته لا الى غضب يغيره ورضى يسكنه طبعها له ، وضيق وغيف يلحقه ، وحقد يجده ، وهو متعال عن الميل والنفور ، الانصاف ص ٢٤ . ونعتقد أن مشيتته ومحبه ورضاه ورحمته وكراهيته وغضبه وسخطه وولايته وعداوته كلها راجع الى إرادته ، الانصاف ص ٢٦ ، يقضب ويرضى ، يحب ويبغض ، يوالى ويعادى بإرادة ثابتة من رضى عنه واجبه وتوابعه ، وعقوبة من غضب عليه وأبغضه وعاداه ، الانصاف ص ٢٩ — ٤١ ، الرضا والغضب من الإرادة . . . والدليل على الغضب والرضا انها إما أن يكونا إرادة للنفع والضرر أو يكون الغضب تغير الطبع ونفور النفس والرضا والسكون بعد تغير الطبع ، وذلك محال . فهو غنى عن اللذة ويمتنع عليه الألم . فهو ليس بذى جنس ولا نوع ولا شكل ولا ملذ ولا متألم ولا منتفع ولا مستتر فثبت أن رضاه وغضبه وسخطه هي إرادته وقصده الى نفع من في المعلوم أنه ينفعه وضرر من سبق علمه وخبره أنه يضره . وكذلك الحب والبغض والولاية والعداوة هي نفس الإرادة للنفع والضرر فحسب ، التهديد ص ٤٨ ، مسائل في السخط والرضا والعدل والصدق والملك والخلق والجود والإرادة والسخاء والكرم وما يخبر عنه بالقدرة عليه وكيف يصح السؤال في ذلك كله . . . نقول لم يزل الله عالما بأنه سيسخط على الكفار وسيرضى على المؤمنين وسيعذب بالنار من عصاه وسينعم بالجنة من أطاعه وسيعدل إذا حكم وسيصدق إذا أخبر ، الفصل ج ٢ ، ص ١٥٥ — ١٦٩ ، عند أهل السنة والجماعة ، الرضا والسخط من صفات الله الأزلية بلا كيف ولا تشبيه ولا تنغير من حال الى حال مثل سائر الصفات ، الإرادة والسمع والبصر والكلام ، البحر ص ٦٦ — ٦٧ ، والادلة النقلية شاهد على ذلك .

(٤٢٦) عند الزيدية الإرادة للشيء هي الكراهية لخصه ، سخطه على الكافرين ، رضاه بتعذيبهم ، ورضاه بتعذيبهم سخطه عليهم ، ورضاه عن المؤمنين سخطه على الكافرين هو رضاه عن المؤمنين ، مقالات ج ١ ، ص ١٣٨ ، إرادته للشيء كراهيته ألا يكون ، مقالات ج ٢ ، ص ٢٠٣ ، وعند أهل السنة إرادة الشيء كراهيته لخصه ، وأمره للشيء نهيه عن تركه ، الفرق ص ٣٣٦ .

والعداوة والرضا والسخط . وهنا يسقط الانسان من انفعالاته الايجابية والسلبية على الذات المشخص . فالولاية والعداوة انفعالات نفسيان اسقطهما الشعور على المعبود وجعلهما صفتين له في ذاته (٤٢٧) . وقد يخضع الذات المشخص للانفعالات المضادة فيفرح ويفتخ ، ويسر ويحزن بناء على ما يحدث في العالم كما يحدث للانسان تماما . يسر بطاعة اوليائه وينتفع بها ويلحقه العجز بمعاصيهم . يسر ويفتخ ، يستريح ويتعب ، يفرح ويحزن ، يمل وينسى ، ويستحي ويهتم (٤٢٨) . وقد كانت هذه الانفعالات هي السمات الغالبة على الالهة في الديانات القديمة اذ لم تكن قد تحولت بعد الى صفات عامة ، شاملة عقلية مطلقة . فالانفعالات اولى المراحل في تصوير الصفات (٤٢٩) .

(٤٢٧) مقالات ج ١ ، ص ١٦٦ ، ص ١٦٩ .

(٤٢٨) يرى أبو شعيب وابن شعيب الناسك أن البارئ يسر بطاعة اوليائه وينتفع بها وبإثابتهم ويلحقه العجز بمعاصيهم ، مقالات ج ١ ، ص ٢٦٢ — ٢٦٣ ، الفرق ص ٣٣٣ ، وحكى عنها أنها أجازا عليه السرور والغم والتعب والاستراحة ، الاصول ص ٧٩ ، ويروى حديث « الله أفرح بتوبة العبد من الواجد ضالته » ، ويفرق البغدادي بين ثلاثة أنواع من الفرح ، الاول السرور ، والثاني الفبطة « ان الله لا يحب الفرحين » ، وهذان لا يليقان بالله ، والثالث الرضا « كل حزب بما لديهم فرحون » أي راضون وهو المعنى المضاف الى الله في توبة العبد اليه ، الاصول ص ٧٩ — ٨٠ ، وفي الحديث « ان الله لا يمل حتى تملوا ... » ، وأما حديث الملاة فانها سمى فيه الفعلان مللا والممل في أحدهما الأزواج بينهما كقوليه « وان عاقبتكم فعاقبوا بمثل ما عوقبتكم به » ، والعقاب هو الثاني لا الاول ، الاصول ص ٧٩ — ٨٠ ، وأما النسيان « نسوا الله فأنساهم أنفسهم » المضاف اليهم فمعناه الترك أي تركوا العمل بطاعته وجزاؤه ترك الثواب والمغفرة لهم . وأما السهو فلا يكون عليه العقاب ، الاصول ص ٨٠ — ٨١ ، حديث « ان الله يستحي أن يرفع العبد يديه فيردهما صفرا » ، الاصول ص ٨٠ .

(٤٢٩) عند المجوس اهتم الله لما تفكر في خروج ضد له فتولد من اهتمامه الشيطان ، الاصول ص ٧٩ ، ويروى عن اليهود أن الله خلق الخلق في ستة أيام واستراح يوم السبت ، ولذلك يستريح اليهود يوم السبت تشبها بالله ، فكما أن الله خلق الانسان على صورته ومثاله فان الانسان يشبه نفسه بالله ، كل منهما يرى الآخر في مرآة نفسه ،

وأحيانا يتحول الرضى والسخط الى صفات مستقلة عن الإرادة .
وبالتالى تمتد الصفات لتشمل باقى الانفعالات . ولما كانت الانفعالات
فيما يبدو مظاهر للنقض فقد تم نفيها اثباتا للكمال لا فرق بين معزولة
واشاعة (٤٣٠) . فالرضى والسخط لا يجوزان على الله لان احواله
لا تتغير . وكذلك الولاية والعداوة لتعارضهما مع حرية الافعال ، وكذلك
جميع مظاهر الانفعالات الحسية . ولكن قد يختار البعض الفرع دون
السرور والرضى والغضب والسخط دون الشفقة والرافة والهمة والعناية
طبقا للتوقيف أى للنقل دون العقل وذلك تحويل للتصوير الفنى الى وقائع
ثابتة وتحويل للتأثير النفسى الى صفات وانفعالات (٤٣١) ، أو اثباتها

ويعكس ذاته فيها . قلنا لهم ان السبب لم يسم سببا للراحة فيه وانما
لقطع العمل فيه ويجوز أن يكون الله اكمل خلق العالم يوم الجمعة فلم
يخلق يوم السبت شيئا من أركان العالم دون اعراضه فانه يجدد الاعراض
في كل حال ، الأصول ص ٧٩ — ٨٠ ، وقد أثبت الفلاسفة اللذة العقلية ،
الاسفراينى ص ٦٤ ، الطوالع ص ١٦٢ .

(٤٣٠) وعند بشر ما والى الله مؤمنا في حال ايمانه ولا عادى كافرا في
حال كفره ، ولا يكون مواليا لمؤمن في حال طاعته أو معاديا لكافر في حال
كفره ، الفرق ص ١٥٧ ، واتفق العقلاء على أنه لا يتصف بشيء من
الاعراض المحسوسة بالحس الظاهر والباطن كالطعم واللون والرائحة
والالام مطلقا وكذا اللذة الحسية وسائر الكيفيات النفسانية من الحقد
والحزن والخوف ونظائرها فانها كلها تابعة للمزاج المستلزم للتركيب
الثانى للوجوب الذاتى . وإما اللذة العقلية فقد نفاه المليون وأثبتها
الفلاسفة ، الاسفراينى ص ٦٤ ، في نفى الاعراض المحسوسة عنه
تعالى ، أجمع العقلاء على أنه غير موصوف بشيء من الالوان والطعوم
والروائح ولا يلتن بالذائذ الحسية فانها تابعة للمزاج ، وإما اللذة العقلية
فقد جوزها الحكماء . وقالوا من تصور نفسه كمالا فرح به ولا شك أن
كماله أعظم الكمالات فلا بعد من أن يلتن به ، الطوالع ص ١٦٢ .

(٤٣١) لا يوصف بالسرور لانه من الحوادث ولم يرد به توقيف ،
ويوصف بالفرح ويكون بمعنى الرضا ويجوز وصفه بالرضى والغضب
والسخط لانه ورد في القرآن ، ولا يوصف بالشفقة والرافة والهمة والعناية
لان في ذلك صرف الهمة الى شيء ولم يرد بتوقيف ، الدر ص ١٥١ .

مظاهر للارادة وليس صفات شاملة (٤٣٢) . كما تجبج الفرق على نفى مظاهر الآفات كلها وشتى صنوف العاهات والنافع والضار واللذة والالم ، والسرور والملذات والشهوة . لا يعتره أى مظهر من مظاهر النقص بل هو الكمال المطلق . وهنا يظهر الفكر على أنه تعبير عن مطلب نفسى أكثر منه وصفا لواقع أو على أنه رغبة فى الكمال واستنكاف من النقص أو على أنه تعبير عن عواطف الطهارة والتقوى فى صياغات عقلية (٤٣٣) .

(٤٣٢) وأنه سبحانه لم يزل مريدا وثائبا ومحبا ومبغضا وراضيا وساخطا ومواليا ومعاديا ورحيما ورحمانا لأن جميع هذه الصفات راجعة الى ارادته فى عباده ومشيتته لا الى غضب بغيره ورضى بسكن طبعه وحنق وغيظ يلحقه ، وحقد يجده اذ كان سبحانه متعاليا عن الميل والنبفور ، الانصاف ص ٢٤ .

(٤٣٣) لا تجرى عليه الآفات ، ولا تحل به العاهات ... لا يجوز عليه اجترار المنافع ولا تلحقه المضار ، ولا يناله السرور واللذات ، ولا يصل اليه الاذى والآلام ... لا يلحقه العجز والنقص ، تقدر عن ملامسة النساء وعن اتخاذ الصحابة والابناء ، مقالات ج ١ ، ص ٢١٦ — ٢١٧ ، وينفى جمهور أهل السنة عنه الآفات والآلام واللذات . وهو غير ملتذ ولا مثالم بأدراك شيء منها ولا مشقة منها ولا مشقة له منها ولا نافر عنها ولا منتفع بأدراكها ولا متغير بها ، ولا يجانس شيئا منها ولا يضادها وان كان مخالفا لها ، الفرق ص ٣٣٣ ، الانصاف ص ٢٥ ، لا يوصف بالشهوة أى شوق النفس وميل الطبع الى المنافع والملذات ، وكل ما يدل على الحدوث أو على سمة النقص . فالرب يتقدس عنه ، الانصاف ص ٤١ ، فى أنه لا تجوز عليه الشهوة أى توقان النفس وميل الطبع الى المنافع والملذات ، التمهيد ص ٤٨ ، لم تغيره سوائف صروف الدهور ولم يلحق فى خلق شيء مما يخلق كلال ولا تعب ولا مسه لغوب ولا نصب ، الابانة ص ٤ ، فى احالة الآفات والسرور والغم عليه . أجمع الموحدون على نفى الآفات والغموم والآلام واللذات من الله ، الاصول ص ٧٩ ، هو المقدس فى أفعاله عن الشهوة وفى علمه عن الشبهة المتعالى فى أفعاله عن المادة المنزه فى كلامه عن الريبة والتهمة ، المسائل ص ٣٣١ ، فى أنه منزه عن اللذة والالم . والدليل أنها تابعان لتغير أزاج وتغير المزاج صفة الجسم المركب الذى هو قابل للزيادة والنقصان . ولما كان التغير عليه محالا كان الالم واللذة أيضا عليه محالا ، المسائل ص ٣٦٠ ، الالم واللذة على الله محال لان المعقول من الالم هو الحالة الحاصلة عند تغير المزاج الى الفساد ، ومن اللذة هو الحالة الحاصلة عند صلاح المزاج . فمن كان

كذلك لا يجلب على نفسه نفعا ولا يدفع عن نفسه مضرة . لا يخشى شيئا ولا يستعين بأحد ، لا يخشى الشيطان ، ولا يستعين بالملائكة . ولذلك فهو غنى عن خلقه ليس في حاجة لهم وليس في حاجة الى شكرهم . هو معروف في « شكر المنعم » ، فالله غنى عن العالمين . والحقيقة ان اثبات غنى الله يدل على افتقار الانسان ورغبته في أن يكون غنيا ولكنه لم يستطع فآله الغنى . وكل ما قيل عن غنى الله يدل على حرمان الانسان منه وشوقه اليه . وقد تدل صفة الغنى عن تأليه الغنى لنفسه ونموذجه وتأييد طبقته تعبيرا عن واقعه عن طريق الامتداد وليس عن طريق القلب . الغنى وصف يطلقه الفقير لحرمانه والغنى لشبعه . وهو الغنى على الاطلاق والانسان هو الغنى لا على الاطلاق اذ تعثره الحاجة ولا يستغنى عن أحد أو عن شيء . وهو حي لا تجوز عليه الحاجة لانه لا تجوز عليه الشهوة والنفار التي تجوز على الاجسام . لا تجوز عليه الشهوة لانه لا يجوز عليه النفور . فالالغاء على ضريين بطريقة المنع أو المنافع والاضار ويستحيل كلاهما في حقه (٤٣٤) .

متعاليا عن الجسمية كان هذا محالا في حقه ولان اللذة لو صحت عليه لكان طالبا لتحصيل المتذ به فان قدر عليه في الازل لزم ايجاد الحادث في الازل وان لم يقدر عليه لكان مثالا في الازل بسبب فقدان المتذ به وهو محال ، المعالم ص ٣٦ ، استحالة الالم على الله . اما الذات العقلية فلم يثبتها الا الفلاسفة ، فاللذة والالم توابع اعتدال المزاج وتنافره وذلك لا يعقل الا في الجسم ، ولا يلتذ بخلق شيء آخر لكن علم الكمال المطلق يوجب اللذة ، المحصل ص ١١٥ .

(٤٣٤) وأجمعوا على أن الله غنى عن خلقه لا يجتلب بخلقه الى نفسه ولا يدفع بهم عن نفسه ضررا . وهذا خلاف قول المجوس في دعواهم ان الله انما خلق الملائكة ليدفع بهم عن نفسه اذى الشيطان واذى أنواعه ، الفرق ص ٣٣٣ ، في بيان غنى الصانع عن خلقه . من أصلنا أن الله غنى عن خلقه . ما خلق الخلق لاجتلاب نفع الى نفسه ولا لدفع ضرر عن نفسه . ولو لم يخلقهم لجاز ، ولو أدام حياتهم لجاز ولو أفناهم في حال واحد جاز . وزعمت المجوس أن الله انما خلق الملائكة ليدفع بهم عن نفسه اذى الشيطان وأنواعه . وفي رأى المعتزلة انه انما خلقهم للعبادة وليشكروه مع علمه بكفر الكثير منهم فلو لم يكلفهم معرفته =

كل ذلك يدل على نفى صفات النقص عنه وإثبات صفات الكمال له (٤٣٥) . بل ان عواطف التالية كلها قائمة على دليل الكمال دون ما حاجة الى قسمة عقلية أو صياغة منطقية مثل دليل الاولى . اذ يقوم على افتراض خالص ويعبر عن عواطف التعظيم والاجلال وليس فكرا علميا وتحليلا لموضوع . وهو حكم مسبق من أن المؤله قادر قدرة مطلقة ، وعالم علما مطلقا ، وكامل كمالا مطلقا (٤٣٦) . وتصور الكمال المشخص لا يعطى الشعور وجودا انطولوجيا بل يستعمل فقط كفكرة محددة . فعندما يوصف الموجود المشخص ويثبت بالعقل يقال : « وهذا لا يجوز على الله » أو « وهذا يستحيل على الله » أو « وهذا ممتنع » أو « محال في حق الله » مثل وجود النقص أو مسؤوليته عن الشر أو تشبيهه بالانسان . فالكمال حل لمعظم المشاكل عن طريق التنزيه الشعورى أى عملية التالية القائمة على تعظيم الآخر والاجلال له . وقد يقوم دليل

=

وشكره لم يكن حكيما . وهذا يوجب عليهم أن يكون انما كلفهم لحفظ الحكمة على نفسه ، وفي هذا اجتلاب نفع ودفع ضرر الى نفسه ، الاصول ص ٨٢ — ٨٣ ، وبأنه غنى لذاته عن الامكن والازمان وعن سائر خلقه ولا يصح عليه المنافع والمضار ، وانما خلق المنافع والمضار لغيره لا لنفسه ، الاصول ص ٨٨ ، لم يخلق الخلق على مثال سابق ، وليس خلق شيء باهون عليه من خلق شيء آخر ولا بأصعب عليه منه . لا يجوز عليه اجترأ المنافع ولا تلحقه المضار ، ولا يناله السرور والملاذات ، ولا يصل اليه الاذى والآلام . ليس بذى غاية فيتنهى ، ولا يجوز عليه الفناء ، ولا يلحقه العجز والنقص ، مقالات ج ١ ، ص ٢١٦ — ٢١٧ ، الشرح ص ٢١٣ — ٢١٦ .

(٤٣٥) فهو متصف بجميع صفات الكمال ، منزّه عن جميع صفات النقص ، العضدية ج ١ ، ص ٢٥٧ ، وهو منزّه عن جميع صفات النقص ، العضدية ج ٢ ، ص ١١٨ ، والايمان بالله يتضمن التوحيد له سبحانه والوصف له بصفاته ونفى البقائص الدالة على حدوث من جازت عليه الانصاف ص ٢٣ .

(٤٣٦) وعليه يقيم الاشعري الدلالة على أن الله واحد ، وعلى جواز اعادة الخلق ، اللمع ص ٢١ — ٢٣ ، وكذلك يستعملها الاشعري في اثبات العلم فمن لا علم له يلحقه الجهل والنقصان ، وهو مستحيل على الله ، الابانة ص ٣٩ — ٤٣ .

الكمال على اثبات الكمال للانسان من أجل التخلي عن موقف تعذيب الذات ولكن يأتي دليل الصانع ثم يجعل كمال الانسان دليلا على وجود مخلوق كامل سبب هذا الكمال ومصدره مع أن كمال الانسان لا يفترض بالضرورة وجود صانع كامل (٤٣٧) . وزيادة في التنزيه فان مفهوم الكمال نفسه نفى للنقص وبالتالي لا يجوز وصف الله بأنه كامل (٤٣٨) . وأخيرا تجمع صفة الكمال بين جميع الصفات الإيجابية مرة واحدة . فهي صفة كلية لا تشير الى وجه واحد من أوجه الكمال بل تشير الى الكمال ذاته . وتنشأ صفة الكمال من احساس الانسان بالنقص اما في نفسه ، فالانسان ليس ناقصا الا بناء على احساس مرضى باحتقار الذات أو في الواقع ، حين يعجز الانسان عن تحقيق الكمال اما في ذاته بتطويرها من درجة أقل الى درجة أعلى ، واما في الواقع فانه يؤله الكمال اذا عجز عن أن يكون كاملا أو عجز عن تحقيق الكمال في واقعه . وتختلف صورة الكمال حسب تصور الشعور له . لا توجد صورة واحدة للكمال . كل الصور تعبير عن درجة احساس الشعور به (٤٣٩) .

(٤٣٧) وهو الكامل بذاته الازلي ، بصفاته المنزهة عن النقصان ، البحر ص ٢ ، وقد قام البرهان بأنه الحق بذاته وأن كل ما في العالم فانها هو محقق له ، وانما كان حقا بالبارى ولولاه لم يكن حقا فهذا هو البرهان الصحيح الثابت الذي لا يعارض ببرهان وهذا هو نفى التشبيه . ثم اننا ننفي عن البارى جميع صفات العالم فنقول انه لا يجهل أصلا ولا يفضل البتة ولا يسهو ولا ينام ولا يحس ولا يخفى عليه مثلهم ولا يعجز عن مسؤول عنه لاننا قد بينا من كتابنا أن الله بخلاف خلقه من كل وجه فوجب نفى كل ما يوصف به شيء مما في العالم ، الفصل ج ٢ ، ص ١٤٤ .

(٤٣٨) كان الجبائي يقول لا يجوز وصف البارى بأنه كامل لان الكامل هو من تمت خصاله وأبعاضه ولان الكامل في بدنه هو الذى قد تمت أبعاضه وكذلك الكامل في خصاله من تمت خصاله منا نحو كمال الرجل في علمه وعقله ورايه وقوله وفصاحته . فلما كان الله لا يوصف بالأبعاض لم يجز أن يوصف بالكمال في ذاته ولا بالنقصان . ولما لم يجز أن يشرف بأفعاله لم يجز أن يوصف بالكمال في ذاته من جهة الأفعال فكذلك لا يوصف بأنه واغر لان معنى ذلك كمعنى الكامل وكذلك لا يقال تام لان تأويل التام والكامل واحد ، مقالات ج ٢ ، ص ٢٠٠ .

(٤٣٩) الكامل من تمت خصاله وأبعاضه ، ولا يوصف بالاشجاعة لانها جراءة على المكاره ، مقالات ج ٢ ، ص ٢٠٠ .

والسؤال الآن : هل يمكن وصف الله بالمكر والسخط والغضب والكراهية وسائر الانفعالات السلبية ؟ يبدو أن الاسقاط الانسانى أحيانا للانفعالات السلبية لا يكون مصاحبا بالنفى وكأن الانفعالات ليست عيبا مثل سائر الانفعالات التى يصدر عليها الحكم بالنفى كعيب ونقص مثل الجهل والعجز والموت والصمم والعمى والبكم . فالانفعالات الانسانية اذن لها جوانبها الإيجابية . الحياة ليست علما وقدرة فحسب بل غضب وسخط وكراهية وحزن وفرح . بل ان الملل والهم والنسيان وكل الانفعالات السلبية ايجابية وخلاقة وبواعث على الصمود والمقاومة وبذل الجهد لتجاوزها والسيطرة عليها . لذلك ارتبطت الإرادة بالبواعث وشملت الانفعالات . ولكن الباعث هو الانفعال الواعى أروى ، وهو الانفعال الموجب لا السالب . اسقط الانسان فى التالى الشخصى جميع انفعالاته لانه لا يمكن تصور الحياة دون انفعالات . وقد تدوم الانفعالات وتصبح عامة لا تتغير بتغير الفعل انسانى . وهى صيغة الانفعال الثابت الذى لا يتغير ان حصل كما هو الحال فى الإنكار الثابتة المستقلة عن الأشخاص والتى لا تتغير مهما تغيرت أفعال الأشخاص . يوصف الله اذن على مستوى انسانى ، فلا يفل الحديد الا الحديد « ومكروا ومكر الله ، والله خير المكرين » . الله انسان انفعالى ، والانفعال بعد ايجابى فى الحياة الانسانية لذلك يتصف به الله . وهذا كله مجاز وتشبيه ، استعارة وكناية ، تشير الى البعد الفنى فى رؤية الانسان لذاته وتصويره لصفاته ، قياسا للغائب على الشاهد ، وأن أى ادراك أو تصور لا يتم الا بناء على مقياس انسانى خالص . كل شئ انسانى ، والحقيقة انسانية ، والله انسانى ولكن الانسان فى اغترابه عن ذاته يجهل ذلك وكأن الانسان هو الوحيد اللا انسانى . وأحيانا تكون الانفعالات مزدوجة مثل المحبة والكراهية ، الرضى والسخط ، وأحيانا فردية مثل الجود والكرم اذ لا يجوز وصف الله بالبخل والتقتير « وجعلوا يد الله مفلولة بل غلت أيديهم » بناء على الانفعالات الانسانية وتناقضات الوجود الانسانى . لذلك تشابه الانفعالات المزدوجة أحوال الصوفية المزدوجة أيضا ، وتشابه الانفعالات الفردية مقامات الصوفية الفردية .

وقد تستثنى بعض الانفعالات الحسية مثل اللذة والالم والنفع والضرر وكأن الانفعالات الحسية لا تجوز على الله فى حين أن المنفعة والضرر

أساس التشريع ومقياس له وأن تعريفهما لا يتم الا باللذة والالام . وقد تستثنى بعض الانفعالات غير الحسية مثل الميل والنفور مع أنها لا تختلف نوعا وكيفيا عن باقى الانفعالات المنسوبة الى الله مثل الولاية والعداوة والرضى والسخط . وقد يستثنى الحاجة والفقر مع انها ليسا انفعالين بل ينصان الوجود ذاته هل هو محتاج الى غيره أم أنه غنى عنه . تبدو الانفعالات اذن على مستويات ثلاثة ، الصورى الوجودى مثل الغنى والحاجة ، الوجدانى مثل الرضى والسخط ، والحسى مثل اللذة والالام .

وأخيرا قد تختلط بعض الانفعالات بالاسماء مثل الجود والكرم والرحمة وكأنه لا يوجد احصاء تام للانفعالات كما هو الحال فى الاوصاف الستة والصفات السبع والاسماء التسعة والتسعين . ومع ذلك فقد جعلها القدماء مظاهر للارادة وأحيانا أخرى للقدرة لان الله قادر على كل شىء (٤٤٠) . فالقدرة والارادة قرينان . والحقيقة ان الارادة فى أصل الوحى فعل وليست اسما وفعل للانسان أكثر منها فعلا لله ولكن الانسان أسقطها ومظاهرها على الله ورضى برؤية ذاته فيه اذا ما استعصى العالم عليه وأصبح عاجزا فيه (٤٤١) .

(٤٤٠) الفصل ج ٢ ، ص ١٥٥ — ١٦٩ .

(٤٤١) ورد لفظ الارادة ومشتقاته فى أصل الوحى ١٤٧ مرة كلها أفعال ولا يوجد اسم واحد فى صيغة ارادة مما يدل على أن الارادة فعل وليست صفة أو اسم فعل أو اسم فاعل . تستبعد منها ٩ مرات فى صيغة « راود » بمعنى الارادة المتبادلة ، المزاودة عن النفس (٧ مرات) أو عن الضيف أو عن الاب . ومرة واحدة بمعنى يبطىء « رويدا » . أما الأفعال فمنها حوالى ٥٠ مرة والأكثر ٨٨ مرة للانسان . منها ٣٠ مرة للمنافقين والذين يتبعون الشهوات والذين فى قلوبهم مرض . والباقى أما سلبا لمن أراد أن يبطىء أو يتبع الشهوات أو من كان يريد ثواب الدنيا أو العاجلة أو ايجابا لمن كان يريد الآخرة أو أن يكون عبدا شكورا . والباقى للانسان أو للمؤمنين أو للنبي أو للزواج أو للنساء أو للشيطان أو حتى للجدار تشبيها فى « جدارا يريد أن ينقض » . فليس الفعل لله بل للانسان حقيقة وللطبيعة مجازا .

ثالثا : الاسماء .

١ - مقدمة .

لا تظهر الاسماء باستمرار كاصل مستقل ولكن كملحق لمبحث الصفات . وهى آخر دائرة حول الذات بعد أوصاف الذات الستة وصفاتها السبع (٤٤٢) . وغالبا ما تظهر فى آخر نظرية الذات والصفات والانفعال مع أنها أقرب الى أن تدخل بعد الصفات وقبل الانفعال لأنها أقرب الى صفات الفعل أو أنها هى الرابطة الطبيعية بينهما ، فمنها ما هو صفات ذات ، ومنها ما هو صفات أفعال . كما تظهر الاسماء على أنها أحد أحكام الصفات (٤٤٣) . وقد استمرت قسمة الالهيات الى ذات وصفات وأفعال من القرن الخامس حتى العصر الحاضر وأضيفت اليها الاسماء احصاء فى القرن السادس (٤٤٤) . وفى العقائد المتأخرة تظهر الاسماء وينص على أنها توقيفية مع السمعيات ، وتخرج عن النسق العقلى فى نظرية الذات والصفات والانفعال (٤٤٥) . وتأتى الاسماء طبيعيا بعد الإرادة لان كليهما تعبير عن الكمال ، فالإرادة نفى لمظاهر النقص والاسماء مجموع الكمالات . لم يعتد بها القدماء كثيرا سواء من المتقدمين أو من المتأخرين مع أنها كانت فرصة لظهور التنزيه فى حين ركز عليها الصوفية حتى انتقل اليهم الموضوع بأكمله (٤٤٦) . وعلى

(٤٤٢) الاصل الخامس من أصول هذا الكتاب فى بيان أسماء الله وأوصافه ، الاصول ص ١١٤ — ١٣٠ ، القول فى معانى أسماء الله ، الارشاد ص ١٤١ — ١٥٥ ، القسم الرابع بعد الذات والصفات والانفعال فى الاسماء ، المحصل ص ١٥٠ .

(٤٤٣) الحكم الرابع ، ان الاسامى المشتقة لله من هذه الصفات صادقة عليه أزلا وأبدا ، الاقتصاد ص ٨٢ — ٨٣ .

(٤٤٤) الركن الثالث ، الالهيات ، النظر فى الذات والصفات والانفعال والاسماء ، المحصل ص ١٠٦ .

(٤٤٥) العنصرية ج ٢ ، ص ٢٤٥ — ٢٤٧ ، الحصون ص ٢٥ — ٢٦ .

(٤٤٦) لم يركز من القدماء على الاسماء الا الجوينى فى « الارشاد » والايجى فى « المواقف » .

عكس القدماء أعطيت لها هنا أهمية قصوى نظرا لاثرها في الحياة العملية على سلوك الجماهير أكثر من الصفات . اذ لا تعرف الجماهير الحياة والكلام بقدر ما تعرف اللطيف الخبير القهار الشكور الرزاق الوهاب الولي ملك الملك .

تظهر مسألة الاسماء اذن في الصفات أكثر من ظهورها في الاوصاف على انها تفريع للصفات أو أنها صفات اعدل وليست صفات ذات ، فيطبق عليها أحكام الصفات العامة الخاصة بالاثبات والنفي أو بالغيرية والهوية ، أو بالقدم والحدوث أو بعض المسائل الأخرى مثل الصفة والموصوف ، صفات الذات وصفات الفعل ، التشبيه والتنزيه ، والحقيقة والمجاز . كما تظهر فيها الطبيعة واستقلالها ، الحرية الإنسانية واثباتها . ويظهر هذا التداخل بين الوصف والصفة والاسم فيكون الله قديما بقدم (وصف) ، عالما بعلم (صفة) ، كريما بكرم (اسم) (٤٤٧) . ومع ذلك يظل الفرق بين الوصف والصفة والاسم قائما . فالوصف يعبر عن كنه الذات ، والصفة عن مظاهرها ، والاسم عن تبهققاته وتعيناته في الانفعال ، وبالتالي يكون الاسم أقرب الى الصفة منه الى الوصف . ولكن لم يمنع هذا التمايز بين الاوصاف والصفات والاسماء من التداخل بينها وقيام البعض منها ب مقام البعض الآخر حتى تصبح مجموعها عبارات انشائية خالصة تعبر عن عواطف التعظيم والاحلال للذات المشخص دون تحديد للالفاظ وتميز بين معانيها المختلفة كما هو الحال في المناجاة الصوفية أو في التأملات الفلسفية أو في العبادات الروحية أو في الصلوات الدينية أو في التواشيع في المآتم والجنائز والادعية الإذاعية . فقد بدأت أولا كالألفاظ ثم تحولت الى أسماء . بدأت أولا كلفة عادية ثم تحولت الى لغة اصطلاحية كما حدث في القاب المسيح (٤٤٨) . وقد افاض

(٤٤٧) من ضمن أحكام الصفات أن الاسماء المشقة لله من هذه الصفات صادقة عليه أزلا وأبدا ، الاقتصاد ص ٤٤ ، وعند عبد الله ابن سعيد الكلابي خمس عشرة صفة دون تفرقة بين صفات الذات وصفات الانفعال ، النهاية ص ١٨١ .

(٤٤٨) مثلا ، عادل ، حكيم فيها أنشأه من مخترعات من غير حاجة منه اليها ولا محرك ولا داع وخاطر وعمل دعتة الى إيجادهما ، التمهيد ص ٣٤ . انظر رسالتنا الثانية (الجزء الثاني) ، Les Méthodes d'Erégèse

الصوفية في الاسماء والصفات وكذلك المفسرون في احصاء أسماء الله بعد أن حاول علماء الكلام احصاءها والتوقف عند حد معين (٤٤٩) . والى الآن قد تظهر بعض الاسماء التى توحى بمعناها دون أن تكون الفاظها اصطلاحية من أسماء الله الحسنى مثل الجميل والكمال (٤٥٠) . فاذا ما قويت الاسماء وتحولت من مبالغات في التعظيم والاجلال الى اصطلاحات ثم الى عقائد فانها تزاحم أوصاف الذات وصفاتها أى بالدائرتين الاقرب الى الذات وتصبح أسماء أزلية تدل على الذات وهى اقرب الى الاوصاف بالاضافة الى الاسماء مثل شيء ، موجود ، ملك ، قدوس ، على ، عظيم ، كبير ، حق ، واحد ، متين ، أول ، آخر ، غنى . متعال . فموجود وقديم وباقى أول ثلاثة أوصاف للذات ، وواحد الوصف السادس دخل فى الاسماء وعليه خلاف فيها اذا كان اسما . والالوهية صفة عليها خلاف فيها اذا كانت صفة (٤٥١) ، مع أن الاسماء مشتقة فى الاصل من الصفات كمعاني أزلية قبل أن تكون مزاحمة لها . كل اسم يرد الى صفة . فالقوى والمقتدر بمعنى القادر ، والمحصى والشهيد بمعنى العلم ، والاول والآخر بمعنى الباقى ، والودود والحليم والصبور بمعنى الارادة ، والوعد والموعد والصائق والذاكر بمعنى الكلام . وكل اسم مشتق من صفة أزلية فهو أزلى مثلها (٤٥٢) . وقد تنفى الصفات دون

(٤٤٩) يذكر علماء الكلام صفات عديدة دون التوقف على تحليل كل منها مثل غنى ، عزيز ، عظيم ، جليل ، كبير ، سيد ، قاهر ، عال ، مقالات ج ١ ، ص ٢٣٥ — ٢٣٦ ، وكان هشام بن عمرو الفوطى يمنع من قولنا « حسبنا الله ونعم الوكيل » لانه لا يجوز اطلاق اسم الوكيل على الله « ، اعتقادات ص ٤٣ .

(٤٥٠) وأجمعوا على وصفه بالعظيم والخبير والجميل لذاته ، الاصول ص ٨٨ ، الخريدة ص ٢٨ .

فهو الجليل والجميل والولى والظاهر والقدس والرب العلى

(٤٥١) الاصول ص ١٢٢ — ١٢٣ .

(٤٥٢) فى بيان اسمائه الدالة على صفاته الازلية . كل ما كان من اسمائه مشتق من معنى قائم به فذلك المعنى صفة له أزلية كالحى والقادر والتقدير والمقتدر والعالم والعليم والعلام والسميع والبصير =

الاسماء لانها مجرد تسميات تطلق على الله (٤٥٣) .

٢ — الاسم والتسمية والمسمى ؟

ما الفرق بين الاسم والتسمية والمسمى ؟ وما الفرق بين الاسماء والاسامى ؟ الاسم والاسماء اقرب الى التحديد والمصطلحات العقائدية من التسمية والاسامى الاقرب الى التعبيرات الانشائية واللفظية . الاسم لا اشتقاق فيه في حين أن التسمية تكون اشتقاقية . الاسم محدود مقتن في حين أن التسمية لا نهاية لها ، وحرّة تعبر عن قيم ومبادئ انسانية عامة (٤٥٤) . أما المسمى فهو الشيء الذى له تسمية ويطلق عليه اسم . ومن ثم تكون علاقة الاسم بالتسمية بالمسمى علاقة اللفظ بالمعنى بالشيء . الاسم هو اللفظ ، والتسمية هى المعنى ، والمسمى هو الشيء . وإذا كانت الاسماء والتسميات مجرد مواضع فان التسميات حقائق وأشياء . والتسمية هى اهم عنصر في هذا الثلاثى لانها هى عنصر الربط بين الاسم والمسمى . التسمية فى واقع الامر هى عملية شعورية لاطلاق اسماء على مسميات تخضع لمقدار ما يعرفه الانسان من ألفاظ ولدى تعبيرها عن تجاربه الحية وموقفه الانسانى . التسمية تخصيص الاسم ووضع الشيء . ولا شك أن الاسم مغاير له . التسمية فعل الواضع وهو منقضى بانتهاء التسمية وليس الاسم كذلك . وبالتالي تكون هناك ثلاثة تسميات : الشيء المسمى ، والاسم ، والتسمية . الاولى أشملها ، والاسم دال

==
والمريد والمتكلم والآمر والناهى والمخبر لان هذه الاسماء دالة على حياته وقدرته وعلمه وارايدته وكلامه وسمعه وبصره وهذه صفات له اُزلية ، وعند المعتزلة لم يكن لله فى الازل اسم ولا صفة ولا يمكن وصف المعدم بأكثر من هذا ، الاصول ص ١٢٣ — ١٢٤ .

(٤٥٣) بالرغم من أن الشيعة تنفى الصفات مثل المعتزلة والفلاسفة الا أنها تطلق الاسماء الحسنى عليه المواقف ص ٢٧٩ .

(٤٥٤) قال المتأخرون من الاشعرية كالباقلانى وابن فورق وغيرهما أن هذه الاسماء ليست اسماء الله بل تسميات له وأن ليس لله الا اسم واحد . وهذا عند ابن حزم الحاد ومعارضة لله بالتكذيب بالآيات ومخالفة الرسول ، الفصل ج ٢ ، ص ١٣٥ — ١٣٦ .

عليها ، والتسمية فعلها . والتسمية ترجع عند الاشعرية الى لفظ
المسمى الدال على الاسم ، والاسم لا يرجع الى اللفظ بل هو مدلول
التسمية . فالاسم اقرب الى الدلالة منه الى اللفظ (٤٥٥) .

والتوحيد بين الاسم والتسمية يجعلهما معا من أفعال البشر . اذ
المسمى نفسه فلا سبيل لنا من معرفته الا من خلال الاسم والتسمية .
ومن ثم فهو اسماء وتسميات . ولا فرق بين أن يقال ان المسمى لا نعرف
كبه وان الاسماء زيادة عليه او أن المسمى هي التسمية الا أن الاول
أكثر حذرا وحرصا والثاني أكثر موضوعية وصراحة (٤٥٦) . أما التوحيد
بين الاسم والمسمى فهو قول بقدم الصفات وبالتالي تكون علاقة المساواة

(٤٥٥) يثبت الاشاعرة ذلك بأدلة نقلية مثل « سبح باسم ربك الاعلى » ،
والمسبح وجود البارى دون الفاظ الذاكرين ، « تبارك اسم ربك » ،
« وما تعبدون من دون الله الا أسماء سميتوها أنتم وآباؤكم » . وان
عبدة الاصنام ما عبدوا اللفظ بل المسميات لا التسميات . والعدد في حديث
(أن لله تسعا وتسعين اسما) راجع الى التسميات .

(٤٥٦) يبدو أن هناك اضطرابا في النسق في علاقة الاسم بالمسمى
هل هي علاقة هوية عند المعتزلة أو علاقة تغاير عند الاشاعرة أسوة
بالصفات . فقد ذهبت المعتزلة الى المساواة بين الاسم والتسمية والوصف
والصفة وقالوا : لو لم يكن للبارى في الازل صفة ولا اسم فان الاسم
والصفة أقوال المسلمين والواصفين . ويعتقدون في ذلك على حجتين :
الاولى القول بتسمية والمفهوم أسماء ، والاسم هو المسمى ، والوصف
هي الصفة ، الوصف قول الواصف ، والصفة مدلول الوصف . قد يراد
الاسم والمراد التسمية ، وقد تراد الصفة والمراد الموصوف . والثانية
لو كان الاسم غير المسمى لكان قولنا بتعدد الالهة . ويرد الاشاعرة
بحجتين : الاولى قد يراد بالاسم التسمية وقد تطلق الاسماء على المسميات
وهو اعتراف بموقف المعتزلة . والثانية أن كل اسم قد دل على فعل
فالاسماء هي الافعال والافعال متعددة . وما دل على الصفات القديمة
لم يبعد فيه التعدد . وما دل على الصفات النفسية وهي الاحوال
فلا يبعد عنها التعدد أيضا . وينقد الاشاعرة المعتزلة بأن التوحيد بين
الاسم والمسمى يوجب ألا يكون لله اسم في الازل ولا صفة لان الاسماء
والاوصاف تسميات وعبارات وأن الكفار كانوا يعبدون المسميات من دون
الله ، الارشاد ص ١٤١ — ١٤٢ .

لحساب المسمى مضحية بخلق الاسم (٥٧) .

وعلاقة التغاير أكثر تنزيها لأنها تميز بين المسمى وهو الله والاسم الذى هو من خلق الانسان وكذلك التسمية أى تحرك عضلات الفم واللسان عند النطق (٥٨) . حتى الله لا يكون الاسم فيه عين المسمى لأنه اسم علم للذات من غير اعتبار معنى فيه لأنه لا اسم الا وله معنى حتى

(٥٧) عند اهل السنة الاسم والمسمى واحد ، والله بجميع أسمائه واحد . ويعطون أدلة نقلية منها « فاعبد الله مخلصا له الدين » ، « وما أمروا الا ليعبدوا الها واحدا » ، فلو كان الاسم غير المسمى لكان حصول التوحيد للاسم لا لله ، « يا يحيى خذ الكتاب بقوة » ولم يرد الاسم . ولو قال « عبده حر وامراته طالق » يقع العتاق والطلاق ولو كان الاسم غير المسمى لا يقع عتاق ولا طلاق . ولو تزوج امرأة يصح النكاح على المسمى ، ولو كان الاسم غير المسمى لوقع النكاح على الاسم . اسم الشيء يدل على عين ذلك الشيء ومعنى حديث (ان لله تسعة وتسعين اسما) انه أراد به التسميات ، وهى من أفعال أهل كل لغة بلغتهم فى عبارات والفاظ مختلفة ولكن المسمى واحد والله واحد ، مثل وحدانية الشخص وتعدد مسمياته .

(٥٨) قالت المعتزلة والمتشعبة ان اسم الله غير الله وهو مخلوق . لو كان الاسم والمسمى واحدا لكان تسعة وتسعين الها . ولو قال الرجل النار لا تحترق ، ولو كتب اسم الله على النجاسة لكانت ذات الله عليها ، البحر ص ٣٤ — ٣٥ . ويشارك ابن حزم موقف المعتزلة ويفصل الحجج النقلية والعقلية لاثبات أن الاسم غير المسمى مثل « وله الاسماء الحسنى » ، « لم نجعل له من قبل سميا » ، « هل تعلم له سميا » ، « اسمه أحمد » ، « وعلم آدم الاسماء كلها » . فالمسميات أعيان قائمة ، « له الاسماء الحسنى » ، « قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أيا ما تدعوا » ، « ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه » ، أما الحديث فمثل (اذا أرسلت كلبك فذكرت اسم الله فكل) ، (تسموا باسمى ولا تكنوا بكنيتى) ، (أحب الاسماء الى الله عبد الله وعبد الرحمن وأصدقها همام والحارث واكذبها خالد ومالك) ، وفى الإجماع أنه لا يجوز أن ينكت أحد بالجلف باسم من أسماء الله . والشواهد اللغوية والشعرية شاهد على ذلك أيضا . أما الحجج العقلية فمثل كون الاسم من اختيار الانسان ، ويكون الاسماء غير مشتقة ، الفصل ج ٥ ، ص ١٠٣ — ١٠٧ .

« الله » في مجموع اللغات السامية (٤٥٩) . ويدل على شيء كما تدل أسماء الخالق والرازق على نسبته الى غيره . هناك فرق بين الاسماء والصفات (٤٦٠) والاسماء غير المسميات . ولا يمكن تشخيص الاسماء بذاتها وتحويلها الى وصف حقيقي لواقع أو الى موصوف مخلوق من الذات لان الاسماء مجرد أقوال . كل اسم يشير الى وصف يكون موضوع للعلم . فالاسماء لا تزيد عن كونها لغة علمية ، كل منها يشير الى وصف علمي . بل انها ليست أوصافا لأفعال لان الأفعال تشخيص للأوصاف وافترض ذات تقوم بالأفعال (٤٦١) . فالفعل لا يكون الا من فاعل . ونصبح الاسماء جزءا من لغة العلم اذا دخل عنصر الموضوعة ، وتم الاتفاق عليها ، وأصبحت لها معانى اجتماعية يخطئ الفرد أو يصيب في استعمالها بناء على هذا الاتفاق الاجتماعي (٤٦٢) .

٣ — القياس والاستقائ :

فاذا كانت الاسماء تعبرا عن عمليات شعورية أو تسميات أمكن اخراجها عن طريق القياس الشعورى ولا تكون أسماء شرعية أو توقيفية . كما يمكن اشتقاقها وإضافة أسماء أخرى على الاسماء الأصلية تعبرا عن نفس القصد وهو التعظيم والإجلال . وبالتالي تكون الاسماء عقلية وليست نقلية ، وضعية وليست الهية بالرغم من استعمال

(٤٥٩) المواقف ص ٣٣٣ ، الإرشاد ص ١٤١ — ١٤٣ ، الانصاف ص ٦٠ — ٦٤ ، الأصول ص ١١٤ — ١١٥ كل شيء ذكره العلماء بالفارسية من صفات فحائز القول به سوى اليد بالفارسية أو بروى ضد أى تشبيه أو كيفية ، الفقه ص ١٨٧ ، يجوز أن يقال اليد بالعربية لا بالفارسية ، البحر ص ١٩ .

(٤٦٠) هذا هو موقف المعتزلة والخوارج وكثير من المرجئة والزيدية والجهمية .

(٤٦١) يرى الجبائي ان اختلاف الاسماء والصفات يرجع لاختلاف الفوائد في العلوم ، مقالات ج ٢ ، ص ١٩٠ وتختلف الاسماء والصفات لاختلاف العلوم والمقدور لا لاختلاف فيه ، مقالات ج ١ ، ص ١٥٩ .

(٤٦٢) هذا هو رأى عباد بن سليمان فأسماء الله لديه ما أجمعت الامة على تخطئة نافية ، مقالات ج ٢ ، ص ١٦٦ .

الوحي لبعضها منها مستدركا أنه لا نهائية للاسماء ، نعم فانه عنها فظنرا لان الوحي متناسه كثرة وان لم يكن متناها كقصه ١٦٦١ . واذا كان المثل

(٤٦٣) عند أهل السنة تسمية الله بالاسماء توقيفية . تسمية وتسمعون اسما ، المواقف ص ٣٣٣ ، الارشاد ص ١٤٣ ، البرهرة ص ١١ . العضدية ج ١ ، ص ٢٤٥ - ٢٤٧ ، الدر ص ١٥٠ ، والدليل من التدب والسنة والاجماع .

واختير ان أسماء توقيفية . كذا الصفات فاحفظ التسمية

وما من الاسماء فيه نص فهو وان ظهر فيه نقص

الوسيلة ص ٤٦ ، ان مأخذ أسماء الله التوقيف عليها اما بالقرآن او السنة الصحيحة واما باجماع الامة عليه . ولا يجوز اطلاق اسم عليه من طريق القياس ، الفرق ص ٣٣٧ ، بيان ما يجوز اطلاقه على الله من الاسماء بطريقة الشرع دون العقل ، الاصول ص ٢٠٧ ، تسمية الله لا تجوز الا بنص ، الفصل ج ١ ، ص ١٤٧ ، التسمية أن تتلقى من السمع اذ العقول لا تدل عليها ، يجب أن تشهد لها دلالة سمعية ولا يجوز تسمية الله تلقينا ، الارشاد ص ٤٧ ، ما ورد الشرع باطلاقه من أسماء الله وصفاته أطلقناه وما منع الشرع من اطلاقه منعناه ، وما لم يرد فيه اذن ولا منع لم نقض فيه بتحليل ولا تحريم فان الاحكام الشرعية تتلقى من موارد السمع . ولو قضينا بتحليل او تحريم من غير شرع لكنا مثبتين حكما دون السمع . ثم لا نشترط في جواز الاطلاق ورود ما يقطع به الشرع ولكن ما يقتضى والعمل ، وان لم يوجب العلم فهو كاف غير أن الاقيسة الشرعية من مقتضيات العمل ولا يجوز التمسك بها في تسمية الرب ووصفه ، الارشاد ص ٤٣ ، عند أهل السنة أسماء الله تعارف بالتوقيف اما بالقرآن أو بالسنة أو بالاجماع دون القياس ، الفرق ص ٣٣٧ ، قال أهل السنة انها مأخوذة من التوقيف ولا يجوز اطلاق اسم من جهة القياس بل على ما ورد به الشرع في الكتاب والسنة الصحيحة أو اجماع الامة (وتبعهم الكعبي في ذلك) . والدليل على المنع من القياس أن العبد لا يضغ لمولاه اسما ، وأن الله موصوف باسماء لا يوصف بهناتها مثل جواد كريم . ويقال قديم وليس عتيق ويقال رحيم ولا شفيق ، الاصول ص ١٢٥ - ١٢٦ ، وعند أهل السنة لا يجوز اشتقاق الاسماء . فما اشتق منها من فعله ليس من اسمائه الازلية خلاف قول الكرامية بأنه لم يزل خالقا رازقا قبل وجود الخلق والرزق ، الاصول ص ١٢١ - ١٢٢ ، ما خرج من الاقسام ، القرآن والسنة والاجماع ، لا يجوز وصف الله به .

يمكنه الاستدلال على الاسماء بعد النقل فلماذا لا يستدل عليها قبل النقل اذا كان الاستدلال في ذاته ممكناً ؟ واذا كان الاجماع أحد الأدلة على التوقيف فهو بقدر ما به من نص يعتمد عليه وما به من عقل للاستدلال فيه . صحيح أن القياس لا يتم الا في المسائل العملية وليس في العقائد النظرية ولكن الاسماء في الحقيقة بين النظر والعمل ، تربط بين الذات والصفات والافعال ، وتشير الى مجموع القيم والمبادئ الانسانية التي يسترشد بها في السلوك . ولا مانع من أن يضع العبد لمولاه اسما وكنية . بل

ومن سماه بالقياس صار من القياس في اياس

الاصول ص ١٢٠ — ١٢١ ، لا يجوز تسمية الله الا بنص وخبر أو الاجماع بعقل أو ظن أنه حسن وممدح أو استدلال تعريفاً أو قياساً على الشاهد فلا يسمى الرقيق قياساً على الرحيم ، أو الدارى الحبر الفهم النكى العارف النبيل قياساً على عليم ، أو السخى والجواد قياساً على الكريم ، أو العاقل بناء على الحكيم ، أو الفخم الضخم بناء على العظيم ، أو المحتل المتأنى الصابر الصبور الصبار قياساً على الطيم ، أو الادانى المجاور بناء على قريب ، أو الرحب العريض بناء على الواسع ، أو الرئيس بناء على عزيز ، أو الحامد الحماد بناء على شاكور وشكور ، أو الظافر بناء على القهار ، أو الثانى والخاتم بناء على الآخر ، أو العارف والدارى بناء على الظاهر ، أو الرئيس والمتقدم بناء على الكبير ، أو المطبق والمستطيع بناء على القدير ، أو العالى والرفيع والسامى بناء على العالى ، أو المعاین بناء على البصير ، أو المتجبر الزاهى التباه بناء على الجبار ، أو المستكبر المتعظم المتنحى بناء على المتكبر ، أو الزاكى الواصل بناء على البر ، أو المتعظم المترقى قياساً على المتعال ، أو الموسر والوافر قياساً على الغنى ، أو الصديق الوالى بناء على الوالى ، أو الجلد المنجد الشجاع الجليد الشديد الباطش قياساً على القوى ، وأن له روحاً قطعاً والمتحرك الحساس قياساً على أنه حى ، وأن له نفس ، وأنه الشهام الذواق قياساً على السميع البصير ، وأنه الشريف الماجد قياساً على المجيد ، وأنه الحمد لمحمود الممدوح قياساً على الحميد ، أو الوارد المحب الحبيب الوديد بناء على الودود ، أو الصمت بناء على الصمد ، أو الصحيح الثابت بناء على الحق ، أو الخفيف بناء على اللطيف ، وأن له دهاء ومكر أو حسا وتخيلاً وخدائع لأن له مكرًا وكيداً ، والواضح البين اللائح البادى قياساً على المتين ، والمسلم المصدق بناء على المؤمن ، والخفى والغائب والمتغيب بناء على الباطن ، والسلطان بناء على الملك والمليك ، أو الصبيح الحسن قياساً على الجميل ، الفصل ج ٢ ، ص ١٤٥ — ١٤٦ .

لفظ المولى والسيد وصاحب الامر اسماء تكشف عن الوضع الاجتماعى الذى فيه العبد والذى منه تنشأ اللغة . أما وصف الله باسماء دون غيرها مثل جواد كريم وعتيق وشفيق فان المعنى سابق على اللفظ ، واللفظ يحتاج الى تحويل المعنى الى تصور قبل ان يعبر عن التصور فى اللفظ . والتصور يستلزم درجة من التجريد قد لا توجد فى المعنى بعد . ولكن بقدرة العقل على التجريد وعلى الصياغات ستتحوّل المعانى الى اسماء كما تحوّلت من قبل الى أوصاف وصفات وأسماء شرعية . ولا غرابة أن يكون المعنى مقبولا الآن دون أن يوضع له اسم . فهو الشافى دون أن يكون طبيبا ، بل يظهر لفظ الطبيب فى المدايح والادعية وأذكار الصوفية . تتوقف الاسماء على التخصص ودرجة الثقافة واللغة الشائعة فى البيئة والسائدة فى الحضارة . فعند الفيلسوف هو فلك الافلاك او عقل أو روح الارواح تعظيما لله قدر تصويره . كما أنها عند المالك المالك وعند الملك الملك وعند الغنى الغنى وكان الانسان يسمى أغلى ما لديه . وهو عند المحروم المالك ، وعند المملوك الملك وعند الفقير الغنى وهنا يسمى الانسان أيضا أغلى ما لديه بأقصى ما يتناه (٤٦٤) . وإذا

(٤٦٤) باب التسمي بقاضى القضاة نحو النهى عن التسمي بهلك الافلاك . باب احترام أسماء الله وتغيير الاسم لاجل ذلك . احترام اسماء الله وصفاته ولو لم يقصد معناه وتغيير الاسم لاجل ذلك . قال ابن حزم اتفقوا على تحريم كل اسم معبد لغير الله كعبد عمر ، وعبد الكعبة ، شرك فى التسمية ، اثبات الاسماء الحسنى . الامر بدعائه بها . لا يقال السلام على الله غير لا تصلح لله ، لا يقول الانسان عبدى وأمتى . لا يقول العبد ربى ولا يقال له اطعم ريك . وهذا هو حقيقة التوحيد حتى فى الالفاظ . الكتاب ص ١٤٩ — ١٥١ ، وكان الجبائى يقول ان العقل اذا دل على أن البارى عالم فواجب تسميته عالم وأن لم يسم بذلك . اذ دل العقل على المعنى وكذلك فى سائر الاسماء وأن اسماء البارى لا يجوز أن تكون على التلقين له . وخالفه البغداديون بأنه لا يجوز أن نسمى الله باسم يدل العقل على صحة معناه الا أن يسمى نفسه بذلك . فمعنى عالم عارف وتسميته عالما لانه سعى نفسه به ولا نسميه عارفا ، وكذلك القول فاهم . وعقل معناه وعالم ولا نسميه به وكذلك معنى يغضب يغتاظ ولا يقال يغتاظ وكذلك قديم . وعند الصالحى لا يجوز أن يسمى الله نفسه جاهلا ميتا وانسانا واللغة على ما هى عليه اليوم . ويجوز أن يسمى نفسه على طريقة التلقين بهذه الاسماء وأبى الناس . مقالات ج ٢ ، ص ١٨٥ — ١٨٦ .

كان لا يجوز تسمية الانسان بأسماء الله فلان المواقف لا يتم التبادل فيها . فالموقف الانساني لا يتغير الا بالتغير وليس في الواقع ، الانسان في الموقف الديني لا يكون الا غير ذاته ، مغتربا في غيره . صحيح انه لا يمكن اشتقاق أسماء من كل أفعال الذات فلا يمكن تحويل كل فعل الى اسم فمثلا « سقاها ربهم » لا تعنى أن الله ساق أو « الله يستهزئ بهم » تعنى أن الله مستهزئ ، أو « سخر الله منهم » يقال الله ساخر ، أو « غضب الله عليهم » فيقال الله غضبان أو « أن الله وملائكته يصرون على النبي » فيقال الله مصل أو « سأرهقه صعودا » فيقال الله مرهق وذلك لان الاسماء لا تأتي من النقل بل من الوضع النفسي الاجتماعي للمؤله . كما تقال هذه الاسماء في المدايح والتعازي وفي الاذكار والاوراد . ولا يتحول كل فعل الى اسم الا اذا نال درجة عالية من التجريد ، فالاسم معنى وتصور وأكثر من فعل وانفعال . كما يستحيل تسمية أحد بأسماء الله مثل الاله والرحمن والخالق والقدوس والرازق والمحى والمميت ومالك الملك وذى الجلال والاکرام لانها لا تليق لغير الله حتى تمنع الشراكة ويتأكد الاختصاص . فالاسماء تقتضى الاحترام في استعمال البشر لها في التسمية لغير الله (٤٦٥) . فالانسان لا يسمى واقعه مثاله ، ولا يسمى حقيقته خياله . فالاغتراب التينى يقوم أساسا على هذا الفصل بين الواقع والمثال ، بين الحقيقة والوهم . كذلك يستحيل قلب الاسماء ما دام الامر كله مواضع ، لان وضع الاسماء ضرورة يفرضها الواقع النفسى والاجتماعى للأفراد والجماعات . لا يجوز أن يسمى الله نفسه شرعا أو يسميه الانسان عقلا جاهلا بدلا من تسميته عالما . فاللغة تخضع لتغيير أو تبديل في معانيها الى هذا الحد ، حد القلب من الضد الى الضد الا اذا تغير استعمال اللفاظ بناء على تطور المجتمع واختلاف العصور وتوالى الاجيال وليس بارادة فردية أو جماعية . بل ان نفى الاسم المضاد جزء من الاسم قياسا على الاوصاف والصفات . فالله موجود وليس عدما ، قديم وليس حادثا ، باق وليس فنايا ، عالم وليس جاهلا ، قادر وليس عجزا ، حى وليس ميتا . الخ فكيف يتحول الاسم

الى ضده عن طريق قلب اللغة (٤٦٦) ؟

لذلك تجز اشتقاق الاسماء واطافة اسماء لغوية تعبر عن نفس
القصء وهو التعظيم والاحلال وفي نفس الاتجاه وهو تعالى . هذه
الاسماء اما مذكورة في النقل أو يدل عليها العقل رهى في حقيقة الامر
تعبر عن عمليات شعورية يقوم بها الانسان من أجل سد حاجاته
وتكيفه مع الواقع عن طريق العواطف والانفعالات لا عن طريق العقل ،
وبالحلم والخيال والتمنى والوهم لا بالفعل وفي الواقع وبالتحقيق وبالجهد .
ويمكن وصف عمليات الشعور التى تحدث في كل صفة أو اسم في ثلاث
خطوات . الاولى وجود واقع بصفات معينة مضادة للطبيعة البشرية ،
الثانية ، عجز الانسان عن تغيير هذا الواقع في الحياة العملية ، الثالثة ،
التعويض عن هذا العجز بتأليه ما عجز الانسان عن تحقيقه وتشخيصه
في ذات أو الاكتفاء بتشخيصه في فعل . ومن ثم يتحول العمل الى نظر ،
ويتحول النظر الى تشخيص كتحقيق منحرف له أو يتحول النظر الى موقف
صوفى خالص ، ويصبح التأمل في هذه الحالة عجزا عن الفعل ،
فالعمل ، على ما قال القدماء المعاصرون لقدماننا ، ضعف في التأمل .
اذا كانت الاسماء تعبيرا عن عمليات شعورية فيمكن استخراجها عن
طريق القياس الشعورى أى التعبير بثتى الالفاظ عن نفس الموقف
النفسى الاجتماعى لاداء نفس الوظيفة الشعورية ، ولا مشاحة في الالفاظ

(٤٦٦) جوز ذلك قوم ومنعه آخرون . قال عباد : لا يجوز أن يقب
الله اللغة ، ولا يجوز أن يسمى نفسه بغير هذه الاسماء . أما الجبائى
فكان يقول ان معنى القول ان الله عالم انه عارف وانه يدري الاشياء
وكان يسميه عارفا وداريا وكان لا يسميه فهما ولا فقيها ولا موقنا
ولا مستبصرا ولا مستبينا لان الفهم والفقه هو استدراك العلم بالشئ
وبعد أن لم يكن الانسان به عالما . وكذلك قول القائل أحسست بالشئ
وفطنت له وشعرت به معناه هذا . واليقين هو العلم بالشئ بعد الشك
ومعنى العقل انها هو المنع عنده وهو مأخوذ من عقل البعير وانما سمي
علمه عقلا من هذا . قال : فلما لم يجوز أن يكون البارى ممنوعا لم يجوز
أن يكون عاقلا وليس معنى عالم عنده معنى عاقل . والاستبصار والتدقق
هو العلم بعد الشك ، مقالات ج ٢ ، ص ١٨٦ — ١٨٧ .

كما قال القدماء (٤٦٧) . والحقيقة أنه لا يوجد لفظ شرعى وآخر لا شرعى ، بل هناك ألفاظ أكثر قدرة على التعبير عن الموقف الدينى من غيرها طبقا لاحساسات المتدين أو لآذان المتكلمين أو للحساسيات المرهفة للحكماء (٤٦٨) . يقوم القياس الشعورى على الاحساس المرهف بالتميز فيقال له مثلا رحيم ولا يقال شفيق . والحقيقة أن المعنى واحد ، والفرق فى الحساسية بالنسبة للألفاظ ، وهى حساسية شعرية ختصه . ومن ثم اجابة على سؤال : هل الصفات أو الاسماء تعرف بالتوقيف أم بالقياس ؟ هل مصدرها النقل أم العقل ؟ فالحقيقة أن الصفات لم تأت

(٤٦٧) وهذا هو موقف المعتزلة بوجه عام . اذ تطلق المعتزلة البصرية على الله اسماء غير مذكورة فى الكتاب والسنة اذ دل عليها القياس . فعندهم تجوز معرفة اسماء الله بالقياس حتى قال الجبائى انه يجوز تسمية الله مطيعا لعبده اذا أعطاه مراده ، ومحبلا للنساء اذا خلق فيهن الحب ، الفرق ص ٣٣٧ ، وزعم البصريون من القدرية أن أسماء الله مأخوذة من الاصطلاح والقياس ، الاصول ص ١١٥ — ١١٦ ، قل الجبائى ان أسماء الله جارية على القياس وأجاز اشتقاق اسم له من كل فعل فعله ، الفرق ص ١٨٣ .

(٤٦٨) بالرغم من رفض ابن حزم لفظ الصفة لانه غير شرعى الا انه يقبل لفظ الاسم لانه شرعى معتدا على حجج عقلية مثل « ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون فى أسمائه » ، « قال ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أيا ما تدعوه فله الاسماء الحسنى » ، « هو الذى لا اله الا هو الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر ، سبحان الله عما يشركون » ، « هو الله الخالق البارئ المصور له الاسماء الحسنى » . وكذلك حديث (ان لله تسعة وتسعين اسما مائة الا واحدا من أحصاها دخل الجنة) ، (انه وتر يحب الوتر) وأسماء الله الحسنى ليست وصفا ولا صفة لا أوصاف ولا صفات ، وليست مشتقة بل اشتقتها الله لنفسه ، الفصل ج ٢ ، ص ١٣٥ — ١٣٦ ، لذلك يدخل ابن حزم الاسماء والمسميات فى باب اللطائف أى من التوقيفات والتكميلات ، الفصل ج ١ ، ص ٩٨ — ١٠٧ ، ويدل على ارتباط الاسماء بالحساسية الدينية والفكرية اختلاف المتكلمين حول بعض الاسماء . فمثلا أنكر البعض أن يكون جوادا من أسماء الله وهو غلط عند البعض الآخر ، الدر ص ١٥٠ ، ويحرم ابن حزم ذلك لانه ليس توقيفيا ويعبر عن الحاجة والفضل ، الفصل ج ٢ ، ص ١٥٧ — ١٥٨ ، كما لا يجوز إطلاق لفظ الطبيب عليه أو الغيور أو الفقيه ويجوز ذلك عند البعض الآخر ، الدر ص ١٥١ .

من هذا ولا من ذاك أساسا بل هي شعور الانسان بصفاته ثم دفعها الى حد الاطلاق . فالتقل لم يخبر الا عن بناء الانسان والعقل لم يدلل الا تجربة بشرية . وبالتالي يجوز تسمية الله قبل أن يأتى السمع بالعقل فقط مادام الامر وظيفة شعورية في التعظيم والاحلال . ولماذا التوقف عن فعل دون فعل آخر ؟ (٤٦٩) . لذلك يتدخل المجاز في التسمية . فكل الاسماء مجاز أى أنها تقال في الانسان على الحقيقة وتطلق على الله مجازا طبقا لقياس الغائب على الشاهد . وتدخل في ذلك الاسماء العقلية مثل حاكم وعامل والعبارات التشبيهية مثل نور السموات والارض (٤٧٠) . والحقيقة أن أسماء الله بل وصفاته وأوصافه هي

(٤٦٩) اختلف المعتزلة هل يجوز أن يسمى البارى عالما من استدلال على أنه عالم بظهور أفعاله عليه وأن لم يشته السمع من قبل بأن يسميه بهذا الاسم أم لا على مقلتين : (أ) جائز أن يسمى الله عالما قادرا حيا سميعا بصيرا من استدلال على معنى ذلك أنه يليق بالله وأن لم يأت به رسول . (ب) لا يجوز أن يسمى الله بهذه الاسماء من دله العقل على معناها الا أن يأتيه رسول بتسمية ، مقالات ج ١ ، ص ٢٤٩ .

(٤٧٠) عند الجبائى الوصف لله بأنه شكور على جهة المجاز لان الشكور في الحقيقة شكر النعمة التي للمشكور على الشكر . فلما كان مجازيا للطبعين على طاعتهم جعل مجازاته اياهم على طاعتهم شكرا على التوسع . اذ كان الشكر في الحقيقة هو الاعتراف بنعمة النعم وليس الحمد عنده هو الشكر لان الحمد ضد الذم ، والشكر ضد الكفر . ويوصف البارى بأنه حميد ومعنى ذلك أنه محمود على نعمة . واذا فعل البارى الصالح لم يقل له صالح وانما الصالح من صلح بالصلاح . وكان لا يسمى الله بها فعل من الفضل فاضلا لانه انما بفضل بذلك غيره ، وهو مستغن عن الافضل أن يفضل بها أو يشرف بها وانما يشرف ويفضل بالافضل من تفضل الله بها عليه . وقال الجبائى ان البارى مشاهد للاشياء بمعنى أنه راء لها وسامع . فمن معنى الرؤية والسمع أنه مشاهد على التوسع لان المشاهد منا للشيء هو الذى يراه ويسمعه دون الغائب منا . وكان يصف البارى بأنه مطلع على العباد وأعمالهم توسعا ومعنى ذلك أنه عالم بهم وأعمالهم . والوصف لله بأنه غنى أنه لا تصل اليه المنافع والمضار ولا تجوز عليه اللذات والسرور ولا الآلام والغوم ولا يحتاج الى غيره . والبارى نور السموات والارض توسعا ، ومعنى ذلك أنه هادى أهل السموات والارض ، وأنهم به يهتدون كما يهتدون بالنور والضياء وأنه لا يجوز أن نسميه نورا على الحقيقة اذ لم يكن من جنس

المشجب التي تنطبق عليه البشرية تاريخها ايجابا أم سلبا ، فهو القوى
للمشجب يريد القوة أو مستضعف ، وهو عالم اجتماع تقوم حياته على العلم
أو جاهل ، وهو العادل في نظام اجتماعي يرعى العدل أو يقوم على
الظلم . وبهذا المعنى تصبح الاسماء مفتوحة لكل العصور وعلى كل
الإجبال ولكل الطبقات الاجتماعية طبقا لحاجات الناس ومصالحهم ،
ما تحقق منها وما لم يتحقق بعد . فإله من أسمائه هو الحرية تعبيرا عن
حاجتنا الى التحرر ، وهو التقدم والعقل والطبيعة والانسان والوحدة
والتاريخ والمساواة والعدالة ، مادام كل لفظ يعبر عن حاجة دفينية
لجبلنا . الاسماء القديمة انما تكشف عن الموقف الديني للعالم أي اغتراب

الانوار لانا لو سميننا بذلك وليس هو من جنسها لكنت التسمية بذلك
تلقينا اذ كان لا يستحق معنى الاسم ولا الاسم من جهة المعقول واللفظة .
ولو جاز ذلك لجاز ان يسمى بأنه جسم ومحدث وبأنه انسان وان لم يكن
مستحقا لهذه الاسماء ولا معانيها من جهة اللفظة . فلما لم يجز ذلك لم
يجز ان يسمى على جهة التلقين (وكان الحسين النجار يقول نور السموات
والارض بمعنى هادي أهل السموات والارض) . وكن الجبائي يقسول
أيضا ان معنى وصف الله نفسه بأنه السلام انه المسلم الذي السلامة انما
تقال من قبله وكذلك القول بأن الله هو الحق انما أراد ان عبادة الله
هو الحق . وقد يجوز ان يعنى بقوله « ان الله هو الحق » انه الباقي
المحيى الميت المعاقب ، وان ما يدعون من دونه الباطل أي يبطل ويذهب
ولا يهلك لأحت ثوابا ولا عقابا . والوصف له بأنه هؤن أنه آمن العباد
من أن يأخذ احدا منهم بغير حق وان معنى المهين أنه الامين على الأشياء .
وكان يصفه بأنه جواد ولا يصفه بأنه سخى لان أرض سخاوية تعنى
لينة . والوصف لله بأنه غالب من صفات الذات أي قاهر مقتدر ، وطالب
من صفات الفعل أي يطلب من الظالم حق المظلوم . وراحم من صفات
الفعل أي ناظر ومحسن ، ولا يوصف بالاشفاق على عباده لان معناه
الحذر . ولطيف تعنى منعم أو لطيف التدبير والصنع . ولا يوصف بأنه
رفيق لان الرفق في الامور احتيال لاصلاحها ولاتمامها . وهو ناظر لعباده
بمعنى منعم عليهم وليس بمعنى الرؤية لان النظر هو تحديد العين وتقليبها
نحو المرئى . وكذلك الاستماع للصوت غير السمع له وادراكه بل الاصغاء .
ولا يوصف بالاستماع أو النظر في الامر ليقف على صحته وبطلانه وهو
الفكر ، ولا يجوز الفكر على الله (على عكس الفلاسفة) . ووصفه
بالغفران أنه غفور وأنه يستر على عباده ويحط عنهم العقاب ولا يفضحهم .
والمغفر سعى كذلك لانه يستر رأس الانسان ووجهه في الحرب .

الانسان . انما الاسماء التى يحتاجها جيلنا ويفرضها عليه واقعته ونحركه لصفة تقضى على الاغتراب الدينى القديم . لم يعد مكان لعواطف التعظيم والاجلال والتأليه بعد العود الى العالم والدخول فيه والاعتراف به والعمل فيه والبقاء عليه دون الفناء فى غيره الا اثباتا وتحقيقا لموضوعية المبادئ التى تعبر عنها الاسماء (٤٧١) .

٤ — تصنيف الاسماء :

اذا كانت الاسماء لا نهاية لها من حيث الاشتقاق اللغوى والقياس الشعورى والمعنى المجازى فانها مع ذلك تحددت عند القدماء بتسعة وتسعين اسما اعتمادا على النقل (٤٧٢) . ولكن عقلا لماذا لا تكون اقل او أكثر ؟ واذا كانت كمالات الله لا متناهية وحاجات البشرية أيضا لا متناهية فكيف يمكن تحديدها بهذا الرقم ؟ وهل الرقم الفردى له دلالة ؟ هل الرقم ٩٩ له دلالة رقمية مثلا أن يكون فردا ، الرقم ٣ ، مضروباً فى نفسه $3 \times 3 = 9$ او $3 \times 33 = 99$ أو يكون قبل المائة بواحد ؟ وقد قيل انها مائة اسم ، والاسم المائة هو الاسم الاعظم مكتوم لا يطلع عليه الا من اكرمه الله به ،

(٤٧١) أنظر مقالنا « نحن والتنوير » فى « الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢ — ١٩٨١ » ج ١ فى الثقافة الوطنية ، وأيضاً « الفكر الإسلامى والتخطيط لدوره الثقافى المستقبلى » فى « دراسات فلسفية » .

(٤٧٢) عند أهل السنة أن السنة الصحيحة جاءت بأن لله تسعة وتسعين اسماً ، الفرق ص ١٥٩ ، ص ٣٣٧ — ٣٣٨ ، « ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون فى أسمائه » ، والاسماء فى القرآن والسنة أجمعت عليها الأمة ، الاصول ص ١٢٠ — ١٢١ ، ويحاول البغدادى تبرير العدد تسعة وتسعين والعدد مائة كالاتى ، وانما كان الكمالات فى مائة لانها منتهى العدد لان الاعداد (اربعة اجناس وعشرات ومئون والوف ثم ألفون ابتداء آحاد لانها تتبعها عشرات الالوف ومئات الالوف والوف الالوف ابتداء ثالث يتبعه عشرات ثم هكذا على التكرير من الواحد الى المائة آحاد وعشرات ومئات لا تكرير فى اجناسها وبيان بهذا ان كمال العدد مائة (ثلاثة انواع آحاد وعشرات ومئون ثم الالوف ابتداء ثان يتبعها عشراتها ومئوها . العدد نوعان زوج وفرد والفرد افضل من الزوج « ان الله وتر يحب الوتر » ، وأول الافراد واحد وآخرها تسعة وتسعون أنعم الله على عباده بكامل الافراد عدداً من أسمائه . الاصول ص ١٢٠ — ١٢١ .

وعند العباد منها تسعة وتسعون في مقابل السر الذي لا يطلع عليه أحد !
والحقيقة أنه لا أسرار هناك غالدلالة الرقمية للعدد أحد جوانب الفكر
الدينى القديم فى البيئات الثقافية والحضارات المجاورة عند القدماء .

وقد يعطى تعريف الاسم طبقا لقواعد التعريف أحد مقاييس
النصنيف . فالاسم اما أن يدل على الماهية أو على جزء من الماهية أو على
امر خارج عن الماهية أو على ما يتركب عنهما . والخارج اما أن يكون
صفة حقيقية أو اضافية أو سلبية أو ما يتركب عنهما . وبالتالي يكون
السؤال هل يجوز أن يكون لماهية الله اسم ؟ لما كانت ماهية الله غير
معلومة للبشر فانه لا يجوز أن يكون لها اسم . أما الاسم الدال على
جزء الماهية فذلك محال لان الله لا تركيب فيه . أما الإضافات والسلوب
فهى جائزة . ولما كانت بسيطة ومركبة غير متناهية فلا جرم انه يجوز
وجود أسماء لا نهاية لها متباينة طبقا لعمليات الشعور المستمرة .
والوصف الخارجى قد يكون حقيقيا مثل العلم أو اضافيا بمعنى العالم
أو سلبيا كالقدوس . وأما المأخوذ من الفعل فجائز . هذه هى الاقسام
البسيطة وقد تتركب منها أقسام أخرى مركبة (٤٧٣) . لا يوجد اذن
الا مقياس الاضافة أو السلوب . لذلك كانت الاسماء مشتقة من آثار
الذات أو الذات من حيث تقدسه عن سائر المخلوقات . الاولى اسماء
اضافية كالعلة والمبدأ والصانع والثانية أسماء سلبية كالواحد والعقل
والعقل والواجب . ويمكن اجراء مباحث عقلية فى هذه الاسماء لانها ليست
شرعية . الاولى تعبر عن صلة الله بالعالم هو طريق التشبيه والثانية تنفى
عن الله صفات النقص أى طريق التنزيه . وقد تنقسم الاسماء أيضا مثل
الصفات الى اسماء ذات (الله) ، واسماء معنى (عالم ، قلدر) ،
وأسماء فعل (رزاق ، خالق) (٤٧٤) ، وهى تفرقة تخط بين الاسماء
والصفات ومستعارة من قسمة الصفات الى صفات ذات وصفات فعل ،
الاولى خالية من كل تشبيه صريح ومرتبطة بالذات المشخص ، والثانية

(٤٧٣) المحصل ص ١٥٠ ، المواقف ص ٣٣٣ — ٣٣٤ ،

(٤٧٤) المواقف ص ٣٣٣ ، الارشاد ص ١٤١ — ١٤٣ ، الانصاف
ص ٦٠ — ٦١ ، الاصول ص ١١٤ — ١١٥ .

ذاتية بمعنى أنها تنتجها نحو العالم لاحداث الاثر وتحقيق الصفات الاولى وبها تشبيه أكثر صراحة (١٧٥) . بعض الاسماء اذن صفات ذات وبعضها صفات معنى وبعضها صفات فعل طبقا للدوائر الثلاث : ١ — ما يستحق لذاته كوصفه بأنه شيء وموجود وذات وبنى أى اوصاف الذات التى لا تكشف عن أفعال أو علاقات أو مظاهر العالم ب — ما يستحق لمعنى قام به كالعالم والقادر والحى والسميع والبصير والمتكلم والمريد ، وهى صفات المعنى ج — ما يستحقه لفعل من أفعاله كالخلق والفافر ونحو ذلك . وواضح أن أسماء الأفعال أكثر اتساعا من أسماء الذات وأسماء المعنى لأنها أشمل وأوسع وبالتالي تعطى الفريضة أكبر للتعبير عن حاجات العصر . وبالتالي يمكن رؤية الاستخدام الوظيفى لهذه الاسماء

(١٧٥) فى بيان ما دل من أسمائه على أفعاله ١ — البر ، بره بعباده . ٢ — البارى ، خالق . ٣ — الباسط ، يبسط الرزق لمن يشاء ، لذلك سميت الارض بساطا خلاف من زعم من المنجمين أن الارض كروية . ٤ — الباعث ، بعث الرسل والاموات . ٥ — انتواب ، الموفق للعباد للتوبة . ٦ — الجامع ، يوم يجمع الله الرسل ، « انا علينا جميعه وقرآنه » ، « أحيى الإنسان أن لن نجعل عظامه » . ٧ — الخافض ، يخفض الكفرة الى أسفل . ٨ — الرافع ، يرفع أوليائه الى أعلى . ٩ — الخالق . ١٠ — الخلاق ، وكلاهما خلاف قول القدرية والثنوية بخالق غير الله . ١١ — الدافع ، « ولولا دفع الله الناس » . ١٢ — الرب ، المالك للمخلوقات أو المصلح للشيء ، والله خالق كل صلاح على غير ما تقول القدرية . ١٣ — الرازق . ١٤ — الرزاق ، وكلاهما يفيدان أن الارزاق من عند الله . ١٥ — السائر . ١٦ — السائر ، وكلاهما يعنيان ستر ذنوب من يشاء من عباده . ١٧ — الضار . ١٨ — النافع ، وكلاهما دليل على غفرانه لما دون الشرك لمن يشاء على غير ما تقول القدرية انه لا يغفر لصاحب الكبيرة ولا يجوز أن يعذب من لا كبيرة له . ١٩ — الفاطر ، الخالق . ٢٠ — القاهر . ٢١ — الغالب ، وكلاهما يبطلان قول الجوس أن الشيطان غلب الاله حتى تحصن فى السماء . ٢٢ — الكفيل ، ضمانه أرزاق العباد . ٢٣ — الصبور . ٢٤ — المعز . ٢٥ — المسذل . ٢٦ — الغيث . ٢٧ — المجيب . ٢٨ — المبين . ٢٩ — المبدئ . ٣٠ — المعيد . ٣١ — الحى . ٣٢ — الميت . ٣٣ — المقدم . ٣٤ — المؤخر . ٣٥ — المقسط . ٣٦ — المغنى . ٣٧ — المنتقم . ٣٨ — الوهاب . ٣٩ — الهادى ، وكلها أعمال مخصوصة . ٤٠ — الوارث ، بقاؤه بعد فناء الخلق . ٤١ — النصير . نصرته للاولياء على الاعداء ، الأصول ص ١٢٤ — ١٢٦ .

واستعملها ضد فرق المعارضة ، ولئها بمضمون عقائدى مخالف لعقائدها مثل القدرية والثنوية فى خلق الافعال ، والقدرية فى الصلاح والاصلاح ، والقدرية ثالثا فى قانون الاستحقاق ، ووضع القدرية أى المعارضة الداخلية العلنية مع المجوس أى المعارضة الخارجية حتى يسهل حصار عقائد المعارضة . وقد تقع بعض الاسماء كصفات ذات وصفات فعل فى آن واحد ما يدل على أن التصنيف ليس بحكم التخوم (٤٧٦) . وهل يجوز اشتقاق اسم فاعل من اسم فعل ؟ البس هذا تشخيصا وقضاء على جوهرية الفعل وهو ما يعانى منه جيلنا ؟ أليس هذا تفكيرا عنميا بدائيا فى تشخيص الظواهر دون ادراك قانونها المستقل كظاهرة طبيعية ؟

وسواء كانت قسمة الاسماء ثلاثية أو رباعية فانها كلها ترد الى القسمة الثنائية الى الذات والفعل سواء كان المدخل الى ذلك اللفظ أو المعنى ، اللغة أو الفكر . اذ يمكن تقسيم الاسماء اعتمادا على قسمة اللغة : الافعال الى لازم ومتعد ، فاللازم يشير الى الذات كالشئ والحق لا يتعداه ، والمتعدى يشير الى العلاقة أو الاضافة أو النسبة الى الغير كالعالم والقادر والمريد والسميع والبصر لانه يتعدى الى معلوم ومقدور ومراد ومسموع ومبصر . وهنا لا يتميز الاسم بشئ عن الصفة . ويمكن اعتبار الاوصاف والصفات أسماء . فالاسم هو الجامع للموصف والنصفة دون أن تكون له دائرة خاصة ، ويتحكم فى هذا التقسيم علاقة الشئ بالذات وعلاقته بالغير أى قانون الهوية والاختلاف .

ويمكن تقسيم الاسماء الى نوعين . الاول مخصوص به كالأله والخالق والرازق والمحيى والمميت والآخر ما يجوز تسمية غيره به كالحى والعالم والقادر . وهى قسمة تقوم على التخصيص النوعى ، واحتمال

(٤٧٦) على الرغم من أن الخلود وسبوح وقدوس من صفات الذات ، مقالات ج ٢ ، ص ١٩٠ — ١٩١ إلا أن كريم عند الجبائى قد تكون صفة نفس فتكون عزيزا ، وقد تكون صفة فعل فتكون جوابا . وحكيم قد تكون صفة نفس فتكون عليا أو صفة فعل فتكون حكيما ، مقالات ج ٢ ، ص ٢٨٨ .

الاشتراك من عنده . فالذات تختص بأسماء دون غيرها لا يشتركها فيها أحد في مقابل أسماء أخرى تقع فيها الشركة . وهى قسمة تبحر على التنزيه دون الوقوع في التشبيه وترك أوصاف الذات ولا تدخلها في الأسماء . والحقيقة أن الأسماء التى لا تقع فيها الشركة هى أيضا أسماء مشتركة عن طريق التصور ونشأة الألفاظ طبقا للحاجات . ملان الانسان فى حاجة الى رزق نصور الرزاق ولانه فى حاجة الى طول العبر نصور المحيى ولانه عاجز أمام الموت نصور المميت . وهى أيضا لا تميز الأسماء وترجع الى الصفات .

أما قسمة الأسماء الى مطلق كالذى والقادر والى مضبف مثل الجلال والإكرام رفيع الدرجات مقلب القلوب والإبصار غانها قسمة تقوم أيضا على التعلق والإضافة سلبا وإيجابا . والحقيقة أن الحياة وأنعم والقدرة لها أيضا متعلقات هى المعلوم والمقدور وكأن صفات الذات هى بالضرورة صفات فعل بمعنى أن لها تعلقا بالغير وهو ذات الانسان وفعله تحقيقا أو احباطا أو فشلا ، قدرة أو عجزا .

وقد تكون القسمة رباعية للأسماء . الاولى لا تدل الا على ذاته ، وهذا صادق أزلا وأبدا ، والثانية ما تدل على الذات مع زيادة سلب كالقديم والباقي والواحد والغنى . والثالث ما يدل على صفة زائدة من صفات المعنى مثل الحى والعالم والمتكلم والأمر والناهى والخبر وهو مثل الاول والثانى ، والرابع ما يدل على الوجود مع اضافة فعل كالجواد والرازق والخالق والمعز والمذل . فاذا كانت الصفات أزلية وأسماء الأفعال حادثة فان هذا القسم الرابع مختلف فيه بين القدم والحدوث (٤٧٧) . والحقيقة انها قسمة ثنائية مزوجة فالنوعان الاول والثانى صفات ذات والنوعان الثالث والرابع صفات أفعال بمشاكل الصفات وأحكامها مثل القدم والحدوث . ويتضح رد القسمة الرباعية الى ثنائية فى قسمة الأسماء الى مشتقة أو غير مشتقة ، فالاولى نوعان : صفة قائمة به أزلية مثل القادر والعالم وباقي الصفات السبع ، وأخرى

مشتقة من الفعل وهو حادث . وهذا نوعان : الاول مشتق من فعل كالخالق والرازق والمنعم والثانى من فعل غيره كمعبود ومشكور وهو أيضا حادث (٤٧٨) . وقسمة الفعل الى فعل ذات وفعل آخر توحى بأن الذات اما أن تفعل أو تكون موضوعا للفعل ، اما فاعلا مثل علم أو مفعولا به مثل معبود . وكان القسمة الرباعية والثنائية كليهما ترد الى قسمة واحدة هي الافعال وهى الدليل على معانى الاسماء . وقد تصبح الاسماء كلها صفات أفعال على درجات مختلفة وتكون كلها حادثة (٤٧٩) . واذا ما كانت القسمة ثلاثية بناء على مبدأ الهوية والغيرية وتكون الاسماء ثلاثة أنواع ، الاولى خاصة بالهوية والثانية خاصة بالغيرية والثالثة خاصة لا بالهوية ولا بالغيرية فانها أيضا ترجع الى قسمة واحدة طبقا لمبدأ واحد هو مبدأ الهوية (٤٨٠) . كل ذلك يؤدي الى ضرورة وجود مقياس لتصنيف محكم الاسماء لا يعتمد على الاسماء الشرعية وحدها في أصل الوحى الاول (القرآن) أو الثانى (الحديث) . م ترتيب الاسماء فى القرآن « الله الذى لا اله الا هو الحى القيوم » غيره فى العقائد « لا اله الا هو الرحمن الرحيم ، الملك ، القدوس .. الخ » . كما ان ترتيب القرآن : السلام ، المؤمن ، المهيمن ، العزيز ، الجبار ، المتكبر غير مطابق لترتيب علم العقائد : العزيز ، المقدر ، الغفار ، القهار . ولا يمكن أن يترك الترتيب لمجرد المزاج والهوى طبقا للاهمية

(٤٧٨) الاصول ص ١١٦ — ١١٨ ، ولا يزال موصوفا بأسمائه المشتقة من أفعاله عند أهل اللغة مع استحالة وجود الافعال فى الازل ، الفرق ص ٢١٩ .

(٤٧٩) يرى عباد بن سليمان أن صفات الله أسماء لفعله وهى على ثلاث درجات . (ا) ما يسمى به لا لفعله ولا لفعل غيره مثل علم ، قادر . (ب) ما يسمى به لفعله مثل خالق ، رازق . (ج) ما يسمى به لفعل غيره مثل معلوم ، مدعو ، مقالات ج ٢ ، ص ١٦٧ .

(٤٨٠) قسم الشيخ (الاشعري) أسماء الرب ثلاثة أقسام . (ا) ما نقول انه هو هو وكل ما دلت التسمية به على وجوده . (ب) ما نقوله انه غيره وكل ما دلت التسمية على فعل كخالق والرازق . (ج) ما لا يقال انه هو ولا غيره ، وهو كل ما دلت التسمية به على صفة قديمة كالعالم والقادر ، الارشاد ص ١٤٣ .

فأسماء الله لا تفاضل بينها في الأهمية . فما هو معيار التصنيف ؟

٥ — تحليل المضمون :

ويتضمن تحليل المضمون جزئين : الاشكال اللغوية من حيث هى تعبير عن معانى ثم تحليل المعانى كدلالات قصدية تشير الى اتجاه . ولا يوجد مستوى ثالث للأشياء لان الاسماء تسميات وليست مسميات أى أنها عمليات شعورية خالصة .

(١) **الاشكال اللغوية** : وتتفاوت هذه الاشكال في دلالاتها بين الاقل دلالة والاكثر دلالة ، بين تحليلات النحويين وتحليلات اللغويين . فمثلا من تحليلات النحويين الاقل دلالة أن يكون الاسم ثلاثة انواع : اسم مفعول ، واسم مضمحل ، واسم مبهم (أسماء الصلة) . وهى داخلة في أسماء الله . فأسماء الله متمكنة أى مذكورة واضحة مقروءة ومسموعة . ويجوز الخبر عنها بالاسماء المضمرة عندما يكون الفاعل مستترا تقديره هو أو أنا أو أنت أو بالاسماء المبهمة مثل « له ما فى السموات وما فى الارض » . فأنه إما أن يكون حاضرا حضورا مباشرا أو غائبا حاضرا من خلال الذهن (الضمائر المستترة) أو غائبا حاضرا من خلال الطبيعة (أسماء الصلة) . والاسماء المتمكنة إما ثلاثية أو رباعية أو خماسية ، الثنائى أصله ثلاثى مثل « يد » والرباعى أصله ثلاثى مثل « مقتدر » وكل ما سوى ذلك زائد . كما يمكن انتميز بين مجرد الاشكال اللغوية للاسماء بين ثلاثة منها :

١ — **الاسماء المفردة** مثل : القدوس ، السلام ، المؤمن ، المهيمن ، العزيز ، الجبار ، المتكبر ، وهى الغالبية العظمى . وتدل على أسماء يكون فيها الذات والموضوع شيئا واحدا .

٢ — **الاسماء المضافة** مثل : مالك الملك ، قابل التوبة ، شديد العقاب ، ذو الطول ، رفيع الدرجات ، ذو العرش ، ذو الحلال والاكرام ، ذو المعارج ، مولج الليل فى النهار ، مولج النهار فى الليل ، مسبب الاسباب ، مفتاح الابواب . ولا يسمى بالمضاف وحده دون المضاف اليه مثل شديد أو قابل أو رفيع . وأحيانا أخرى يصح ذلك مثل الفتاح . وفى الاضافة يتميز الذات عن الموضوع ، والذات عن الصفة ، ويكشف الاسم عن قصد متبادل بينهما .

٣ — الاسماء المشتقة من مصدر واحد مثل : الواحد الاحد ، الرحمن الرحيم ، القادر المقتدر القدير ، الآخر المؤخر ، السامع السميع ، العالم العليم ، الغفور الغفار ، الحكيم الحاكم هي كلها صيغ للمبالغة على درجات متفاوتة يمكن التمييز بين خمسة منها . الاولى فاعل مثل : قادر ، عالم ، خالق ، بارىء ، رازق ، قابض ، باسط ، خافض ، رافع ، آخر ، مالك ، جامع ، مانع ، هادي ، واسع ، باعث ، حافظ ، واجد ، ماجد ، ظاهر ، باطن ، والى ، نافع ، هادي ، باقى ، وارث . والثانية فعال مثل : جبار ، قهار ، وهاب ، رزاق ، فتاح ، ثواب ، غفار . والثالثة فعيل مثل : عزيز ، عليم ، لطيف ، حليم ، عظيم ، كبير ، حفيظ ، حسيب ، جليل ، كريم ، رقيب ، رحيم ، سميع ، بصير ، مهيت ، بديع ، مجيب ، مجيد ، شهيد ، وكيل ، متين ، معيد ، رشيد . والرابعة فعول : مثل غفور ، شكور ، ودود ، رؤوف ، صبور . والخامسة فاعول : مثل قدوس ، قيوم . والتفضيل فى المبالغة يكشف عن درجة حساسية الذهن ورفاعية الوجدان بالاسماء وعن درجة تصور للتوحيد .

(ب) الاشكال اللغوية فى علاقاتها بالمعانى : ولما كان من الصعب وصف الاشكال اللغوية وحدها للاسماء دون ظهور المعانى فانه تظهر اشكال لغوية جديدة بالاضافة الى معانيها قبل تحليل المضمون للمعانى القصدية الصرفة مثل :

١ — الالفاظ المترادفة او اتفاق المعانى . وهى الاسماء التى يكون فيها اسمان يفيدان واحدا كلياً بالاضافات الى معان جزئية فلا وجود للترادف التام والتطابق المطلق فى معانى المترادفات مثلا : الرحمن الرحيم ، الخالق البارىء ، الرزاق الفتاح ، العلى الكبير ، القوى المتين ، الحى القيوم ، القادر المقتدر ، البر الثواب ، الغفور الرؤوف ، النور الهادي ، الحسيب الرقيب ، القهار الجبار ، الباسقى الوارث ، سواء كانوا متلازمين متلاحقين فى الترتيب أم مفترقين متباعدين تفصلهما أسماء أخرى مثل القهار أو الوهاب أو الجبار ، ويمكن ان يقع الترادف بين اسمين أحدهما اسم ذات والآخر اسم فعل مثل : الله اله ، الرحمن

الرحمن ، الوهاب الرزاق ، الجبار القهار ، الخالق البارئ ، المصور
البديع ، العليم الخبير ، القوى المتين ، الباعث المعيد ، القادر المقتدر ،
الاول المبدئ المقدم ، الآخر المؤخر ، الملك مالك الملك ، الغفار
الغفور ، العدل المقسط .

٢ — اللفظ المتضادة أو تقابل المعانى ، مثل : القابض الباسط ،
الخافض الرافع ، المعز المذل ، المبدئ المعيد ، المحيى الميت ، الاول
الآخر ، الظاهر الباطن ، الضار النافع ، المقدم المؤخر ، الأمر
الناهى ، سواء كنا متلازمين أم مفصولين بأسماء أخرى مثل : الوهاب
والمانع والغفار والمنقّم . وهنا يبدو الشمول فى التالىخ والجمع بين
المتضادات والحاوى لكل الصراعات والجامع لكل المتناقضات حتى
تشمل الحركة وتعم الارادة ، ويضم العالم فى اطار من الوحدة .

٣ — اللفاظ الدالة على معنيين . وغالبا ما يكون المعنيان اسم
ذات واسم فعل ، الاول ازلى قديم والثانى مخلوق حادث ، الاول متصل بالذات
والثانى متصل بالانفعال مثل : البديع بمعنى المبدع للشيء « بديع
السموات والارض » والاول « ما كنت بدعا بين الرسل » ، الظاهر والباطن ،
الصلام بظواهر الامور وبواطنها ، والمنعم . الجبار لا تناله الايدى
أو القاهر لاعدائه . الجبيل اى نفى العيوب أو المجمل . الحفيظ اى العليم
أو حفظه للخلق . الحميد اى الحامد أو المحمود . الحكيم اى الحكمة
أو الاتقان والاحكام لافعاله . الحليم اى نفى الطيش أو تأخير العقوبة .
السلام اى السلامة من العيوب أو انعامه السلامة لعباده . الصمد
اى لا جوف له ولا أعضاء أو السيد المصمود فى النوائب . المؤمن اى
التصديق بقوله الازلى أو من يعطى الايمان . ولا ريب أن كل اسم يمكن
تقريبه من الصفة فيصبح اسم ذات أو من الفعل فيصبح اسم فعل .

(ج) المعانى القصدية . وهى مضامين الاشكال اللغوية ومعناها
واتجاهها وحركتها ونظامها وهى تشير كلها الى ثلاثة ابعاد للوعى :
الاول ، الوعى بالذات اى صفات الوعى بذاته ولذاته ، والثانى الوعى
بالعالم اى صفات الوعى فى علاقته بالعالم ، والثالث الوعى بالانسان

أى الوعى الانسانى الذى يقيم بدوره ثلاثة مظاهر ، الوعى النظرى
أى الوعى بقدرات الانسان النظرية ، والوعى العملى أى الوعى بقدرات
الانسان العملية ، والوعى القيى أى الوعى كملكة للحكم (٤٨١) . الوعى
بالذات هى البداية ، والوعى بالعالم يأتى ثانيا بعد الوعى بالذات نظرا
لصلة الذات بالموضوع ، والوعى بالانسان يأتى ثالثا . فالانسان
آخر مرحلة فى تطور الوعى : وهو بين الوعى بالذات والوعى بالعالم .
ويدخل الوعى بالذات والوعى بالعالم فى نظرية التوحيد فى حين يدخل
الوعى بالانسان فى نظرية العدل . لذلك يحال فى شرح الاسماء الى
نظرية العدل . ومادام كل اسم يرجع الى صفة فان كثيرا من أسماء ملكة
الحكم ترجع الى القول لان الحكم قول . الاسماء اذن هى ماهيات
انسانية تكون نظرية فى الوجود الانسانى ، وفى القوى الانسانية وفى
انقيم والمبادئ الانسانية الشاملة وتعبّر عن أقصى درجة فى شمول
التوحيد وإطلاقه .

١ — الوعى بالذات • تشير حوالى ثلث الاسماء (٣٤ اسما) الى
الوعى بالذات أى الذات فى علاقتها بذاتها ، وهى قريبة الشبه من أوصاف
الذات الست . ستة منها للوعى فى ذاته وهى :

١ — الله . لا يدل عدم اشتقاق اللفظ على استحانة ارجاع الاسم
الى أصله فى الشعور بل يدل على البحث الدائم وعلى تحدى العقل
لاكتشاف مزيد من أعماق الشعور واستبصارها . فهو فكرة محددة
فعالة وليست مؤقتة ، ايجابية وليست سلبية . فإذا كان الله من «التاليه»

(٤٨١) هذا التقسيم لا شأن له بما هو معروف فى الفلسفة الاوروبية
المعاصرة والمجاورة لنا باسم الكانطية وتقسيم العقل الى نظرى وعملى
وغائى (ملكة حكم) بل هى دراسة احصائية مستقلة لاسماء الله الحسنى .
وانا على يقين تاريخى حتى من أنه سيأتى باحثون معاصرون لى أو لاحقون
للتشدد بالحكم واكتشاف أثر كانط على دراسة أسماء الله الحسنى .
وانا أقول مسبقا لهم . هذا غير صحيح ، وعابهم مراجعة المقدمات
النظرية للتراث والتجديد وتدبر منهج الاثر والتأثر ، وإذا ظل الباحث
الوطنى مستغربا يرجع كل شئ الى الغرب والباحث الاوروبى حقودا
يريد تصفية التراث وتفريغه من مضمونه فليس على الا البلاغ .

أى من العبادة كان فعلا للشعور قبل أن يكون جوهرًا ، عملية قبل أن يكون شيئًا ، حركة قبل أن يكون ثباتًا . وليس من الوله أى الحيرة والوجدان التعبدي والانفعال والعواطف ، وان كان الوله والله يرجعان الى نفس التجربة الشعورية . فالتأليه موقف عاطفى انفعالى كلوله . أما اذا كان المعنى من «لاه» أى اللهو فهو أيضا انفعال بلذة الحياة، وبالتالي يتبط التأليه بالحياة فكلاهما انفعال ، وكلاهما نشوة كما عبرت عن ذلك التجربة الصوفية . والسؤال الآن : هل يقوم اسم الله بوظيفة الوجود أول وصف للذات كما يقوم الاول بدور القديم والآخر بسائر الباقي ؟ (٤٨٢) .

٢ — الاحد . وقد ظهرت الوجدانية من قبل كسادس وصف للذات . وهو التفرد بالوجدانية (٤٨٣) . والاحد أى الفرد الذى لا مثيل له أقوى من الواحد . لان الواحد يوحى بالاثنتين ولا ينفيها فى حين أن الاحد يوحى بالتفرد . وقد كانت الوجدانية والفردية مطلب الفلاسفة ، واحد أحد أى فريد لا مثيل له .

(٤٨٢) الله اسم خاص بذاته لا يوصف به غيره . قيل علم جامد ، وقيل مشتق . وأصله الاله وحذفت الهزة لثقلها وادغم اللام وهو من اله اذا تعبد ، وقيل من الوله وهو الحيرة ومرجعها صفة اضافية . وقيل القادر على الخلق . وقيل من لا يصح التكليف الا منه فمرجعه صفة سلبية ، المواقف ص ٣٣٣ ، اسم علم ولا اشتقاق له ، اصل انه وزيدت اللام تعظيما . وقيل الاله ثم حذفت الهزة وادغمت اللام للتعظيم ، وقيل أصله لاه وزيدت اللام تعظيما . وقيل من التأله أى التعبد . فأئله يدنى المقصود بالعبادة ، الارشاد ص ١٤٤ — ١٤٦ . وقد اختلف الاصحاب فى معنى الاله . قيل مشتق من الالهية أى قدرته على اختراع الاعدان (الاشعري) ، فهو اشتقاق من صفة . وقيل انه يستحق الوصف لذاته (الخليل بن أحمد) ، الاصول ص ١٢٣ ، اله كل مخلوق ومبدعه ومنشؤه ومخترعه « وهو الذى فى السماء اله وفى الارض اله » ، الانصاف ص ٢٥ .

(٤٨٣) الواحد الاحد ، المتوحد ، المتعالى عن الانقسام . وقيل الذى لا مثيل له لا فى ذاته ولا فى صفاته ولا فى أفعاله ولا فى أسمائه « هل تعلم له سميا » ؟ المواقف ص ٣٣٥ ، الارشاد ص ١٥٤ .

٣ — الصمد . تبدو بعض الاسماء وكأنها صور فنية تشبيها مثل الصمد الذى يقابل الاجوف . فالصمت أى الملاء فى مقابل الخلاء ، الثقل فى مقابل الخفة ، الجوهر وليس العرض ، الكثيف وليس الشفاف ، الكثافة دون الخلخلة ، ولكن الحكماء يأخذون أحيانا الجانب الآخر ويؤثرون الشفافية . الصمت لا يرن وليس له صدى ، ثقل وليس خفيفا ، يهبط الى أسفل ولا يصعد الى أعلى فى حين أن الشفاف والخفيف أقرب الى الروح والصعود فى مقابل الثقل والوزن الذى يغوص ولا يطفو . لا يعنى الصمد الحليم لان الحلم رقة أو العالى لان الثقل يهبط بل يعنى القوى المتين الذى يمكن الاعتماد عليه ، المدعو المسؤول أو السيد المملوء ، صاحب العرش والعظمة والملك والعطاء . كما يعنى الصلابة وعدم التجويف والمتانة والاصالة والبناء والاستقرار والمقاومة ضد الليونة والسيولة والتجويف والطراوة والتردد والخواء والهشاشة والزوجة والميوعة والتشكل والتلون الذوبان (٤٨٤) .

٤ — الحى : اسم مشتق من ثالث صفة للذات ، شرط العلم والقدرة وأساس السمع والبصر والكلام والارادة . وهى تجربة واضحة بذاتها . الوعى بالذات وعى بالحياة واحساس بالحياة . هو الحياة الواعية المدركة . وهو تقابل مع الصمد ، فلا تعارض بين الصمدية والحياة (٤٨٥) .

٥ — القيوم : وقد ظهر من قبل كوصف خالص للذات أى القيام بالنفس ، ليس فى محل ، لا يحتاج الى آخر فى وجوده ، واجب بذاته ، مستقل فى وعيه ، وعى خالص . وقد يعنى اضافة الى متعلق مثل

(٤٨٤) الصمد أى السيد . وقيل الحليم ، وقيل العالى الدرجة ، وقيل المدعو المسؤول . وقيل ما لا جوف له ، المواقف ص ٣٣٥ ، وقيل السيد ، وقيل فى السيد انه المالك ، وقيل الحليم ، وفسره ابن عباس بقوله فى صفة يحيى « وسيدا وحسورا » أى حليما . وقيل الذى يصمد اليه فى الحوائج ، وقيل الذى لا جوف له ، الارشاد ص ١٥٤ .

(٤٨٥) الحى ظاهر ، لا خفاء بنعائنها ، المواقف ص ٥٣٥ ، الارشاد ص ١٥٣ .

التدبير بمعنى القيم على أحد والقيام على شيء (٤٨٦) .

٦ — الغنى : وهو ما ظهر في العقائد المتأخرة على أنه تفسير للعقائد كلها : « لا اله الا الله » أى المستغنى عن كل ما سواه واقتدار كل ما عداه اليه ، غير المحتاج والمعطى وليس المحتاج والسائل والفقير . قد يتشبه به الغنى تأييدا لغناه وتثبيتا لواقعته ويتشبه به الفقير تعويضا عن فقره وتعبرا عن حلمه (٤٨٧) .

والوعى بالذات وعى شامل تدل عليه أسماء الاحاطة والشمول والاحتواء وهى تسعة مثل .

١ + ٢ — الاول والآخر . وقد ظهر هذان الاسماء من قبل في وصفى القدم والبقاء ، الوصفين الثانى والثالث للذات . يشير الاول الى الازلية والآخر الى الابدية . الوعى لا اول له ولا نهاية ، وليس له امتداد فى المكان ، ليس مستقيما ولا دائرة ؛ محيطا . الوعى الخالص كيف لا كم . وهى معان واضحة بذاتها (٤٨٨) .

٣ + ٤ — المقدم والمؤخر . اسمان يدلان على أفعال الاول والآخر . يقدم الاول ويؤخر الآخر . كما تدل هذه الصفات على التقابل ، الاول والآخر ، المقدم والمؤخر ، الظاهر والباطن ، الرافع والخافض على أنه الشامل لكل شيء من جهاته الست . فهو المحيط الشامل الذى لا يند عنه شيء وبالتالي تكون المعرفة لديه كلية محيطية وشاملة (٤٨٩) .

(٤٨٦) القيوم أى الباقي الدائم ، وقيل المدبر ، المواقف ص ٣٣٥ ، مدبر الخلائق فى الحال والمآل . وهى من صفات الأفعال ، الارشاد ص ١٥٤ .

(٤٨٧) الغنى لا يفترق الى شيء ، المواقف ص ٣٣٥ .

(٤٨٨) الاول والآخر لم يزل ولا يزال ، المواقف ص ٣٣٥ ، مفهومه المعنى ، الارشاد ص ١٥٤ .

(٤٨٩) المقدم المؤخر ، يقدم من يشاء ويؤخر من يشاء ، المواقف ص ٣٣٥ ، مفهومه المعنى ، الارشاد ص ١٥٤ .

٥ — الباقي : اسم مستمد من ثالث وصف للذات بمعنى من لا آخر له مثل الآخر . ولكن لماذا لم يشتق اسم من القدم مثل قديم كما اشتق اسم باقى من بقاء ؟ ربما يقوم الاول بالغرض بالنسبة للقديم . على أية حال ، يعطى هذا الاسم البعد المستقبلى للوعى والاتجاه نحو المستقبل والبحث عن اللاتئاهى . والنزوع الى الخلود (٤٩٠) .

٦ + ٧ — الظاهر والباطن . وهما يمثلان الخارج والداخل . الوعى بالذات هو وعى بالداخل والخارج أى الحدس والادراك الحسى ، عالم الازهان وعالم الاعيان ، فى النفس وفى الارض ، وهما يمثلان المعلوم قطعاً . ليس الظاهر معرفة ظواهر خارجية حسية تقوم على الظن بل معرفة يقينية قطعية تقوم على الحس ومجرى العادات والمشاهدة . أما الباطن فيشير الى المعارف الصورية المجردة الخالصة . ومن ثم يكون الاسمان قرييين من الوعى النظرى المعرفى مثل اسماء العلیم والخبر (٤٩١) .

٨ — القدوس . ويعنى المبرأ من النقص مثل المخالفة للحوادث ، ونفى جميع صفات التشبيه فى أوصاف الذات . وبالتالي يمكن ارجاع اسم الى صفة ثبوتية أو سلبية . القدوس هو المبرىء من المصائب والعيوب أو الذى لا تحيط الابصار به وكذلك السلام . القدوس هو المتعالى الخالص الذى لا يمكن أن يرى فى المكان والذى يعبر عن عواطف التأليه بنساء على التقديس . القدوس موضوع التقديس ، وهو الكمال . فالذات الكاملة مبرأة من العيوب من أجل كونها ذاتاً ، هو الذات على البراءة الاصلية ، على الطبيعة والفطرة . الكمال مطلب لها تسعى اليه ، وتحاول تحقيقه وليس صفة تعطى أو تمنع ، توجد أو تعدم ، عملية اكتمال

(٤٩٠) الباقي لا آخر له ، المواقف ص ٣٣٥ .

(٤٩١) الظاهر المعلوم بالادلة القطعية ، وقيل الفائب ، المواقف ص ٣٣٥ ، وقيل القاهر ، وقيل المعلوم بالادلة القطعية ، الارشاد ص ١٥٤ ، الباطن المحتجب عن الحواس وقيل العالم بالخيالات ، المواقف ص ٣٣٥ ، وقيل المحتجب عن خلقه بوانع أبتعها فى أبصارهم ، العالم بالخيالات ، الارشاد ص ١٥٥ .

كما نوحى بذلك صيغة الاسم التالية على عملية وليس على عملية ،
على حركة وليس على ثبات . تعنى القدوس الطهارة والنزاهة . ليست
القدسية فقط للوعى بل للأرض . فالأرض صورة الوعى بالذات ، حلمة
تحققه وتعينه (٤٩٢) .

٩ - السلام : كما تشير الاسماء الى بناء الذات الداخلى الى
الى حياة الوعى مع نفسه أو بنائها الخارجى أو صلتها بالواقع ،
وبآخريين وبالعالم ، يجمع اسم السلام بين هذين العالمين . الداخلى
والخارج . السلام حياة الذات انباطنة مع نفسها ، وطبائنتها مع
وجودها ، اثبات لكل مظاهره من حس وانفعال أو عقل وحركة دون
رفض احدهما فى سبيل اعلاء الاخرى . تحقيق قوى الذات واطلافيها
هم سبيل السلام . ثم يتحقق السلام فى العالم الخارجى باعلاء الكلمة
وتحقيقها كبناء للعالم تكتمل فيه طبيعته . ينشأ الصراع فى واقع غير
طبيعى ، والجهاد هو الطريق من أجل عودة الواقع الى الطبيعة . ليس
السلام هو الاستسلام ، سلام الضعيف ، بل سلام القوى . ليس
سلام الذل والهوان بل سلام العزة والكرامة (٤٩٣) .

ومن مجموع اسماء تعالى يبدو الله فكرة محددة فعالة وليست
موقفة ، ايجابية وليست سلبية . ومن ثم فالله من حيث هو مضمون

(٤٩٢) القدوس المبرأ من المعاييب . وقيل الذى لا يدركه الاوهام
والابصار فهى صفة سلبية ، المواقف ص ٣٣٤ ، فعول بن القدوس ،
وهو الطهارة والنزاهة ، ومعناه التنزيه من صفات النقائص ودلالات
الحدث . وهو من أسماء التنزيه والرفى . وسميت الأرض المقدسة
لانها مبرأة عن أوضاع الجبابرة ، سميت الجنان حصرة القدس لذلك ،
الارشاد ص ١٤٥ — ١٤٦ .

(٤٩٣) السلام ذو السلامة عن النقائص ، صفة سلبية . وقيل منه
وبه السلامة أى صفة فعلية . وقيل يسلم على خلقه « سلام قولاً من
رب رحيم » ، صفة كلامية ، المواقف ص ٥٣٤ ، معناه ذو السلامة من
كل آفة ونقيص فيكون من أسماء التنزيه . وقيل ملك تسليم العباد من
المهلك والمعاطب فيرجع الى القدرة . وقيل ذو السلام على المؤمنين فى
الجنان ، فيرجع الى الكلام القديم والقول الازلي ، الارشاد ص ١٤٦ ،
وهو ما عبر عنه المفكر الشهيد سيد قطب فى : السلام العالمى والاسلام .

يسير الى تعالى الذات ، التعالى المستبر الذى يعنى تقدم العلم واستمرار المعرفة ورفض التقطعية وكسر المذهبية والتحرر من التقليد وابداع الجديد وهى تسعة :

١ — الكبير : الكبير اسم مبتدا بالوصف الكمى . الكبير بمعنى العظمة فى مقابل الصغر (٤٩٤) . والفخامة فى مقابل الضالة .

٢ — العظيم . العظمة أكثر دلالة على الكبر وأبعدها عن الكم وأقربها الى کیف . العظمة هو الكبر المعنوى الوجدانى فى الشعور ، الاحساس بالخبر . وهو من الاسماء التى تدل على التسامى والرفعة ابرازا للشعور بالتعالى فى الوعى بالذات (٤٩٥) .

٣ — العلى : وهو يشير الى بعد التعالى والعلو أى انفتاح الوعى بالذات الى أعلى واتجاهه الى المفارقة والبحث عن الخالص والتحرر من التحديدات الذهنية والصور الحسية .

٤ — المتعالى : وهو كالعلى ولكن اشارة الى أن التعالى عملية مستمرة ، وليس فعلا واحدا ، بناء للشعور وليس احد لحظاته ، وظيفته ولبس أحد أفعاله (٤٩٦) .

٥ — الماجد : وهو تحول التعالى كحركة الى التعالى كمعنى . والحقيقة أنه لا توجد مترادفات فى اللغة . فالعالى والماجد وان كانا يفيدان نفس المعنى الا أن كل اسم يشير الى معنى زائد . الماجد هو المتعالى القصدى وليس المتعالى الحركى الخالص أى المتعالى الغائى الواعى المتجه نحو قصد وغاية (٤٩٧) .

(٤٩٤) العلى الكبير كالتكبر ، المواقف ص ٣٣٤ .

(٤٩٥) المواقف ص ٣٣٤ ، واجمعوا على أن وصفه بالعظيم والخبير والجميل لذاته ، الاصول ص ٨٨ .

(٤٩٦) المتعالى كالعلى ، المواقف ص ٣٣٥ .

(٤٩٧) الماجد العالى ، وقيل من له الولاية والتولية ، المواقف ص ٣٣٥ ، معناه المجيد ، الارشاد ص ١٥٤ .

٦ — المجيد : اذا كان الاحد صفة مجردة للذات فان المجيد صفة محسوسة للنعل . المجد أعلى من العظمة لانها اقرب الى المعنى وأبعد عن الحس ، أقرب الى الكيف وأبعد عن الكم . فالتعالى القصدى ليس فقط غائبا طبيعيا بل هو غائى مقصود أى أنه ذات وفعل (٤٩٨) .

٧ — العزيز : اذا كانت أسماء العالى المتعالى تدل على المتعالى لفظا فان اسم العزيز تدل عليه لفظا ومعنى وشعورا . فالعزيز هو السامى الذى جمع بين المعرفة والاخلاق ، بين الحق والقيمة ، بين الطبيعة والروح فى مقابل الدليل الذى لا يتعالى فتحول الذات فيه الى شىء مضبوط كى حسى لا وظيفة له (٥٩٩) .

٨ — الجليل : وهو أيضا اقتراب أكثر من عظمة الروح وسموها حبث تعمق العظمة وتتحول الى ادراك روحى خالص وتنتهى التحديدات الكمية (٥٠٠) .

٩ — ذو الجلال والاکرام : وصيغة اسم الفعل تشير الى الاستقلال أكثر من الفاعل وتضيف على الجليل مهابة أكثر . العالم ذو العلم أكثر تعظيما واجلالا من العالم وحده ، تأكيد الصفة أكثر مبالغة من ذكر

(٤٩٨) المجيد الجميل لامعاليه ، وقيل الكثير أفضاله ، قيل لا يشارك فيها له من أوصاف المدح ، المواقف ص ٣٣٥ ، قل الزجاج معناه الحسن الفعال وأصله مجدت الماشية انا صادفت روضة اتنا خصيبة وأمجدها الراعى . فالمجيد يقرب من الجواد . ويمكن حمله على المنعم والمقتدر والكریم ، الارشاد ص ١٥٢ — ١٥٣ .

(٤٩٩) العزيز قيل من لا أب له ولا أم ، وقيل لا يحط عن منزلته ، وقيل لا مثل له ، وقيل القادر والعزة والقدرة ، ومنه المثل من عزيز ، المواقف ص ٣٣٤ ، ومعناه الغالب والغلبة ترجع الى القدرة . ومن قول العرب « من عزيز » معناه من غلب صلب ، والارض الصلبة عزازا لقوتها . وقيل العزيز العديم المثل . فالاسم على ذلك يرجع الى التزنية ، الارشاد ص ١٤٧ .

(٥٠٠) الجليل كالمتكبر ، المواقف ص ٣٣٥ ، معناه العظيم ، الارشاد ص ١٥١ .

أوصوف (٥٠١) .

والتعالى ليس فرارا من العالم أو انعزالا أو تخليا عنه ، أو هروبا منه بل هو امكانية القدرة على احتوائه والسيطرة عليه ، والنظر اليه من عل في شموله وعلى انطلاقه . التعالى استعداد مؤقت من أجل العود الى العالم ، تعال مؤقت من أجل تقارب دائم . وهى أسماء عشر :

١ — القوى : ويعلن الاسم هنا عن مجرد القوة قبل تحويلها الى قدرة أى قوة ذات ، التعالى اذن ليس ضعفا بل قوة واحتواء وسيطرة وشمول (٥٠٢) .

٢ — المتين : وهو استمرار القدرة الى ما لا نهاية أى الصلابة والمقاومة وليس القوة الخادعة المفرغة المظهرية الهوجاء . هى القوة على الصمود والتحمل من أجل بلوغ الهدف والقصد .

٣ — القادر : وهو اسم مشتق من الصفة الثانية من الثلاثى الاول بما يدل على تقارب الاسم والصفة . وهى القدرة للاستعمال وليس مجرد القدرة كاحتمال وامكانية (٥٠٣) .

٤ — المقتدر : وهو اسم يؤكد صفة القدرة خادسة وان القدرة تعنى الشوكة والغلبة وهما صفتان تدلان على أن العدو ليس هروبا بل قدرة وعلى أن التعالى ليس عجزا بل احتراز وعلى أن القدرة ليست امكانية نظرية أو تحققتا عمليا بل استطلاعة فعالة في أفعال معينة ، فالمقتدر مقتدر على شيء (٥٠٤) .

-
- (٥٠١) ذو الجلال والاکرام كالجليل ، المواقف ص ٣٣٥ .
 - (٥٠٢) القوى القادر على كل أمر ، المواقف ص ٣٢٥ .
 - (٥٠٣) المتين هى النهاية فى القدرة ، المواقف ص ٣٣٥ .
 - (٥٠٤) القادر والمقتدر ظاهر ، المواقف ص ٣٣٥ ، مفهومه المعنى ، الارشاد ص ١٥٤ .

٥ - المتكبر : وهو اسم يشير الى اجتماع العلو مع العظمة والسمو بالرغم مما يبدو في السلوك الانساني من ساب . فالتعالى توة وترفع واحتواء وارادة (٥.٥) .

٦ - الجبار : وهو المتكبر عندما يتحول الى فاعلية ، وتتجلى فيه القدرة . قد يوحى بمعنى سلبي بالنسبة الى الانسان وذلك لانه اذا تمثلها فانه يخرج عن نطاق الانسان الوجودى . الجبار هو القادر ولكن أفعال القدرة تكون خارجة على القدرة المعتادة . وقد يوصف بها الانسان كصفة مدح واعجاب (٥.٦) . ولكن الجبار يعنى المصلح وليس الهادم ، وليس بمعنى الجبر أى الاجبار والقضاء على الحرية .

٧ - القهار : وهو المتكبر الجبار الذى يصبح قهارا ، وتظهر فاعليته اكثر وأكثر . وقد توحى بمعنى سلبي نظراً لان الانسان لا يحب القهر ويقاوم القهار . ولكن القهار للظلم ايجاب ، والقهار للعدل سلب . فليس القهار فقط هو القاهر للعدل والحرية . وهذه الاسماء الثلاثة المتكبر والجبار والقهار ترجع الى معنى واحد وهو استعداد القدرة أن تتحقق بالفعل فى العالم دون أن يكون لها متعلق بعد (٥.٧) .

(٥.٥) المتكبر العظيم ، المواقف ص ٣٣٤ ، معناه ومعنى العلى والمتعالى والعظيم واحد . ومن العلماء من جعلها على التنزيه والتعالى والتقديس من امارات الحديث وسمات النقص . ومنهم من جعلها على الاتصاف بجميع صفات الالهوية التى بها يخالف الرب . ويندرج تحت هذه الطريقة تضمنها للتنزيه . ولا يعد فى اشمال الاسم الواحد على معان تقسم الى النفى والاثبات ، الارشاد ص ١٤٨ .

(٥.٦) الجبار من الجبر بمعنى الاصلاح ومنه جبر العظم . وقيل بمعنى الاكراه أى يجبر على خلقه ما يريد . وقيل منيع لا ينال ، ومنه نخلة جبارة . وقيل لا يبالى بما كان وبما لم يكن . وقيل العظيم أى انتفتت منه صفات النقص . وقيل حصل له جميع صفات الكمال . ومعناه مقدر الصلاح . وقيل الذى لا يؤثر فيه قصد القاصدين ، ولا يناله كيد الكائدين ، ويقرب منه معنى المتعالى ، الارشاد ص ١٤٧ - ١٤٨ .

(٥.٧) القهار غالب لا يغلب ، المواقف ص ٣٣٤ ، ظاهر المعنى ويمكن صرفه الى القدرة ، ولا يبعد صرفه الى الاعمال التى تذل الجبابة كالاهلاك ونحوه ، الارشاد ص ١٤٩ .

٨ — الملك : ويعنى الذى له حق فى العالم ونتيجة للقدرة والسيطرة والجبروت والقهر والتكبر . كما ترجع الرحمة الى الارادة والسلام للكلام . الملك يعنى الحرية والقدرة وأن لا يملك الذات شئ وأن تصبح صاحبة أمرها ، مسيطرة على نفسها ، حرة الارادة . وينشأ الاسم من أن الملكية رغبة انسانية للعاجز الذى يود أن يرى فى الملكية قوة تعويض عن عجزه ثم استمرارا لاحساسه بالعجز وعدم قدرته على اهتلاك شئ ، يتصور الذات المشخص وكأنه الملك لكل شئ حتى يحصل على الراحة النفسية الواجبة . فان لم يملك هو فقد ملك حبيبه وصديقه ووليه . كما ينشأ اسم الملك من الملك بالفعل فلهذا الملك قيمة ، والملك هو الصورة المثلى للانسان فيتصور الذات المشخص أيضا مالكا فيخلقها على صورته ومثاله حتى يشارك هو فى صفة الملك واهما نفسه بالسيطرة والامر . وهو ليس مجرد اسم بل اسم ذات لاهيته . اسم الملك هى الصفة الدائمة التى صاغها الانسان للتعبير عن السلطة فى كل صورها ، الهية أو دينية أو اقتصادية أو سياسية على جميع المستويات . فكلما نشأت جماعة ظهر من بينها ملك أو سلطة . وإذا عجز الافراد مدت السلطة نفوذها على الجميع ، وتكون النتيجة القضاء على حرية الافراد وعلى سلوكهم الطبيعى ، فينشأ المقلد للسلطان فى غيابه أو بعد موته أو اذا عهدت اليه بهمة فقد نشأ على توجيه الامور بالسلطة ، ويكون سلوك النفاق مدح السلطان فى الظاهر وتجريحه فى الباطن أو سلوك التملق من أجل الحصول على مكاسب جديدة من أعين السلطان أو سلوك الخائن الذى يجد لدى الغريب موالاة ضد السلطان أو سلوك المقاومة السرية تحت الارض من أجل زحزحة السلطان أو مواجهته ، وزج السلطان به فى السجن (٥.٨) .

(٥.٨) الملك يعز ويذل ولا يذل فمرجعه صفة فعلية وسلبية . وقيل التام المقتررة . فصفتة القدرة ، المواقف ص ٣٣٤ ، معناه ذو الملك . ومنهم من فسره بالخلق فالملك الخالق وهو من أسماء الافعال ، ومنهم من جعله القدرة على الاختراع اذ يقال يملك الانتفاع بما له أى يتمكن منه فيكون الاسم من أسماء الصفات ، والرب لم يزل ولا يزال ملكا ، الارشاد ص ١٤٥ ، وصفة الملك عند البعض من صفات الذات ، مقالات ج ٢ ، ص ٢٣١ ، ولم نشأ التفصيل .

٩ — مالك الملك : وهو تأكيد على صفة الملكية وأن الذات لها موضوع تحتويه وليست مالكا للشيء ، مالكا فارغا بالوهم (٥٠٩) .

١٠ — الوالى : ويعنى الملك والذى يعهد اليه بالتصرف فى الولاية . فالملك لا يملك فقط بل هو حر التصرف فيما يملك دون مراجعة أو حساب (٥١٠) .

١١ — الوارث : ويشير ذلك الى أن حق الارث نابع من حق الملكية ، فهو الباقى والآخر ، أى أنه مالك كل الملوك ووارث الارض ومن عندها (٥١١) .

٢ — **الوعى بالعالم** : والوعى بالذات هو وعى بالعالم ، وعى بالكون ، ووعى بالطبيعة . فإله لا يوجد بدون عالم ، والذات لا توجد بلا موضوع . وصلة الوعى بالذات بالوعى بالعالم صلة خلق وتصوير وإيجاد وبدء وإبداع وإعادة وبعث وأحياء . فهى علاقة حية إيجابية ولبست علاقة موت أو سكون أو تخل أو عزلة . فى هذه الأسماء تظهر صلة الله بالعالم وعلاقته بالطبيعة ومظاهره فى الكون . فلا يوجد إله بلا عالم . وهى عشرة أسماء .

١ + ٢ + ٣ — الخالق ، البارئ ، المصور . الخالق هو الذى يبدع من لاشئ ، وهو المنتج العامل الفعال . والبارئ مثل الخالق ولكن يحتوى على تحقق أكثر أى جعل الأشياء مستمرة فى الوجود . والمصور هو الذى يعطى الأشياء صورها وماهياتها . فالقدرة تفعل فى شئ وتظهر فى العالم فى إيجاد الأشياء وبقائها وأشكالها . الخلق اختراع ، والاختراع

(٥٠٩) مالك الملك يتصرف فيه ، المواقف ص ٣٣٥ .

(٥١٠) الوالى الملك ، المواقف ص ٣٣٥ .

(٥١١) الوارث الباقى بعد فناء الخلق ، المواقف ص ٣٣٥ ، الإرشاد ص ١٥٣ .

ابداع (٥١٢) .

٤ — البديع : والابداع اعز ما ندى الانسان من حيث هو شاعر وفنان تتجلى فيه قدرة الانسان على الخلق والعمل والانتاج أى استثمار الخلق فى العالم ابداعا من ذاته (٥١٣) .

٥ — المبدىء : وهو الخالق ابتداء ، والابداع على غير منوال بالأصالة دون تقليد . وهى تجربة انسانية واضحة فى التأصيل والبدائية والابداع ووضع السنن . فالاكتشاف والاختراع والابداع كل ذلك يتم ابتداء (٥١٤) .

٦ — الواحد : وهو من فعل اليجاد ويعنى أن الوعى بالذات ليس صورة فارغة بلا مضمون بل هو قادر على ايجاد الموضوع وايجاد العالم ، ينبثق الوجود من الذات كما يتخلق الموضوع منه (٥١٥) .

٧ + ٨ — المحيى ، الميت : وهما اسمان متقابلان ، خلق الحياة وليس فقط خالق الكون نظرا لان الحياة بؤرة الكون ، وآخر مرحلة من مراحل تطوره . فالطبيعة الحية أكثر وجودا من الطبيعة المصمتة . والحياة تجربة واضحة بذاتها ، تنفس وحياة وإدراك . ثم تتوقف الحياة وتنتهى ويحدث الموت والفناء . الحياة فى الزمان ، والوجود متزامن ؛

(٥١٢) الخالق البارئ معناه واحد ، المختص باختراع الاشياء ، المصور المختص باحداث الصور والتراكيب ، المواقف ص ٣٣٤ ، الخلاق معناه بين . والخلق يراد به الاختراع وهو أظهر معانيه ، ويراد به التقدير . ولذلك سبى الحذاء خالقا لتقديره بعض طاقات النسل على بعض . وحمل المفسرون « فتيبارك الله أحسن الخالقين » على معنى التقدير ، الارشاد ص ١٤٨ ، وعند عباد خالق تعنى بارئ ، مقالات ج ١ ، ص ٢٤٨ ، ج ٢ ، ص ١٩٦ — ١٩٧ .

(٥١٣) البديع أى المبدع ، المواقف ص ٣٣٥ ، وقيل هو الذى لا نظير له ، الارشاد ص ١٠٥ .

(٥١٤) المبدىء المتفضل بابتداء النعم ، المواقف ص ٣٣٥ ، ولا خفاء بمعانيها ، الارشاد ص ١٥٣ .

(٥١٥) الواجد الغنى ، وقيل العالم ، المواقف ص ٣٣٥ ، وقيل من الوجد ، الارشاد ص ١٥٤ .

ومن ثم كانت الذياة والموت بداية ونهاية للوجود المزمع الحى (٥١٦) .

٩ — المعيد : وهو الذى يعيد الحياة . فالأوت ليس هو البهائية المطلقة . العودة الى الحياة تفاؤل وقدره وحياة أبدية (٥١٧) .

١٠ — الباعث : وهو الذى ينهض من بعد رقاد والأذى يتحرك من بند سكون مثل بعث الامم ، وبعث الحضارات (٥١٨) .

٣ — **الوعى بالانسان** : اذا كان الوعى بالعالم لا يضم الا حشرة ، اسما من مجموع التسعة وتسعين اسما ، ويلتالى يكون ضئيلا بالنسبة الى الوعى بالذات (٣٤ اسما) فان الوعى بالانسان (٥٥ اسما) يكون هو التحقق الاهم للوعى بالذات وكأن العلاقة الجوهرية هى علاقة الوعى بالذات بالوعى بالانسان اى العلاقة بين الله والانسان ، وان العالم ما هو الا يدان التحقق ، وهو أيضا مخلوق وصور من أجل الانسان . فالوعى بالانسان ينبثق من الوعى بالعالم لما كان الانسان قمة الكون وآخر مراحل تطوره . ولما كان الانسان عقلا نظريا وعقلا عمليا وملكة حكم تشير الاسماء الى هذه القوى الثلاث . يضم الوعى بالانسان اذن العقل النظرى (١٢ اسما) ، والعقل العملى (٢٥ اسما) ، والعقل القيمى أو ملكة الحكم (١٨ اسما) . وتبدو هنا الاولوية المطلقة من حيث الاهمية للعقل العملى على العقل النظرى والعقل القيمى أو الحكيم ، فالنظر والحكم كلاهما مقدمة للعمل وتهيئة له .

(١) **العقل النظرى** : وتشير أسماء العقل النظرى الى نظرية العلم . يبدأ الوعى النظرى بالمعرفة الحسية المعتدلة على السمع والبصر

(٥١٦) المحيى خالق الحياة ، المواقف ص ٣٣٥ ، لا خفاء بمعانيها ، الارشاد ص ١٥٣ ، المهيت خالق الموت ، المواقف ص ٣٣٥ ، لا خفاء بمعانيها ، الارشاد ص ١٥٣ .

(١٥٧) المعيد يعيد الخلق ، المواقف ص ٣٣٥ ، لا خفاء بمعانيها ، الارشاد ص ١٥٣ .

(٥١٨) الباعث المعيد للخلائق ، المواقف ص ٣٣٤ ، نأشر الموتى يوم الحشر ، وقيل باعث الرسل الى الامم ، الارشاد ص ١٥٣ .

الى المعرفة التجريبية المعتمدة على الشهادة الحسية والاحصاء . ثم تحفظ المعرفة الحسية في الذهن وتتحول الى علم . ثم يتحول العلم الى حكمة وحكم حتى ينكشف الحق ويظهر الوعي بالذات في العقل النظري
أولا . وهى اثنتا عشر اسما :

١ + ٢ — السميع البصير : وهما مشتقان من صفتى السمع والبصر ، من الصفات السبع . ويكشفان عن ضرورة بداية المعرفة الانسانية بالمعرفة الحسية المعتمدة على الحواس ، السمع والبصر دون الشم والذوق واللمس ، وهى معرفة واضحة بذاتها تسلم من الخداع ويمكن الاعتماد عليها والاستشهاد بها (٥١٩) . وقد ظهرت من قبل في نظرية العلم في المعرفة الضرورية ، وفي نظرية الوجود في الكيفيات الحسية (الاعراض) وفي قوى النفس (الجوهر) .

٣ — الخبير : ثم تتحول المعرفة الحسية الى خبرة ويصبح المعارف خبرا ويصبح الواقع والتجربة معيارين لصدق المعرفة . فهى معرفة معاشة تحتوى على نظرية في الصدق (٥٢٠) .

٤ — المحصى : ليست المعرفة أدراكا حسيا واحدا بل هى أيضا معرفة تقوم على الاحصاء أى تكرار الواقعة الواحدة وجمع الوقائع ورصدها . المعرفة الاحصائية معرفة صادقة لانها تعطى صورة للواقع وعن بنائه بالرغم من أنها معرفة ناقصة . فكل احصاء معرفة ناقصة ؛ « أحصاه الله ونسوه » ، « وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها » ، ولأنه يعتمد على عينات ممثلة أو على مبدأ الاطراد العملى . الاحصاء لا يكون

(٥١٩) السميع البصير ظاهر ، المواقف ص ٣٣٤ ، ظاهر المعنى ، الارشاد ص ١٤٩ .

(٥٢٠) الخبير التعليم ، وقيل المخبر ، المواقف ص ٣٣٤ ، الارشاد ص ١٥٠ .

١١ ناقصا مثل الاستقراء (٥٢١) .

٥ — الشهيد : ويشير الاسم الى المعرفة بالغائب قياسا على الشاهد . والمعرفة الحسية أساس المعرفة العقلية ، وهو أساس التشبيه والتنزيه في الفكر الديني كله (٥٢٢) .

٦ — المهيم : وتعنى الهيمنة الشهادة أيضا والرؤية عن بعد : والسيطرة على الموقف ، وعدم غياب شيء واحد استعدادا للعقل العملي . تسنى المهيم القادر الواعي الذى لا يغيب عنه رؤية أو ينقص منه عمل (٥٢٣) .

٧ — الحفيظ : ثم تختزن المعارف في الحافظة قبل أن تتحول الى علم . العلم في الازدهان وفي الصدور ، يختزن حتى يتخلق ، وينتج ، ويحدث منه علم جديد . يختزن العلم في الذاكرة ويتحول الى عمق تاريخي ، ويصبح العقل النظرى عقلا تاريخيا ، والعلم تراكما تاريخيا ، فالقديم شرط الجديد (٥٢٤) .

(٥٢١) المحصى العالم ، وقيل المنبىء عن عدد كل معدود ، وقيل القادر . ومنه « علم أن لن تحصوه » أى لن تطيقوه ، المواقف ص ٣٣٥ ، معناه العالم المحيط بالمعلومات أو القادر ، والوجهان ظاهران في اللغة ، الارشاد ص ١٥٣ .

(٥٢٢) الشهيد العالم بالغائب والحاضر ، المواقف ص ٣٣٤ ، وقيل العليم ، الارشاد ص ١٥٣ .

(٥٢٣) المهيم الشاهد . وقيل العلم والتصديق بالقول . وقيل الامين أى الصادق قوله ، المواقف ص ٣٣٤ ، وقيل معناه الشاهد . ثم ينقسم المعنى فيمكن حمله على العالم الذى لا يغرب عنه مثقال ذرة ، ويمكن حمله على القول بمعنى أن الرب يشهد على كل نفس بها كسبت : قل الخليل في تفسير المهيم هو الرقيب . وقيل أصله المؤمين ثم قلبت الهمزة هاء قياسا على هرقت أى أركت ، وهرجت أى أرجت . والمؤمن معناه الامين وهو الصادق وعده الارشاد ص ١٤٧ .

(٥٢٤) الحفيظ العليم . وقيل لا يشغله شيء من شيء ، وقيل يبقى

==

٨ — العليم : ويشير الاسم الى آخر مرحلة من المعرفة النظرية .
كما تدل أسماء أخرى على نظرية المعرفة مثل عالم وعلام ، وهى المعرفة النظرية التى أصبحت تجريدا من المعرفة التجريبية التى تأتى من الحواس ، انسمع والبصر . هناك اذن ثلاث درجات للمعرفة ، المعرفة الحسية ، والمعرفة التجريبية ثم المعرفة النظرية او العقلية . وهذه الاسماء مشتقة من أول صفة للذات وهو العلم (٥٢٥) .

٩ — الحكيم : ويشير الاسم الى العالم الذى تحول علمه الى وعي وتدبر وحكمة وخطة للفعل واتقان له أى العلم والتحقق فى مرحلة الامكان (٥٢٦) .

١٠ — الحاكم : لما كانت المعرفة النظرية معرفة منطقية ، والتصورات مقدمات للاحكام . فالمعرفة النظرية ذاتها حكم على الواقع . الحكم أعلى درجات المعرفة . ويقال الحاكم والحكم بنفس المعنى (٥٢٧) .

١١ — المؤمن : اسم يشير الى أكثر من صفة . فهو يشير الى صفة الكلام . الايمان بالكلام او الى صفة القدرة أى المؤمن . والحقيقة

=

صور الاشياء ، المواقف ص ٣٣٤ ، ومنه قول القائل فلان يحفظ القرآن أى يعلمه . وقيل الحفيظ الحافظ ، وهو مدبر الخلائق وكلائهم عن المهالك ، الارشاد ص ١٥١ .

(٥٢٥) العليم العالم بجميع المعلومات ، المواقف ص ٣٣٤ ، العالم على مبالغة . وبناء فعيل من أبنية المبالغة ، الارشاد ص ١٤٩ .

(٥٢٦) الحكيم ، المواقف ص ٣٣٤ ، ومعناه العليم . وقيل الحاكم ، وقيل المحكم المتقن ، الارشاد ص ٢٥٢ .

(٥٢٧) الحاكم الحكم وقيل الصحيح علمه وقوله وفعله ، المواقف ص ٣٤٤ ، ويمكن صرفه الى أعمال المجازاة فى الثواب والعقاب . وقيل يرجع الى معنى المنع . لذلك سميت حكمة اللجام حكمة لانها تمنع الدابة من الحجاج . وسميت العلوم حكما لانها تزع الموصوفين بها عن شيم الجاهلين ، الارشاد ص ١٥٠ .

أن المؤمن صفة تصديق داخلي بالعلم . ليس العلم مصورا فقط بل تصديق . يشير الاسم الى التصديق الداخلى وهى البرهنة العقلية فى مقابل التصديق الخارجى وهى صحة الخبر . فهو اسم من أسماء الوعى النظرى لا الوعى العملى أى المؤمن الذى يؤمن الإبرار من الفرع الأكبر . الإيمان هو التصديق . 'هى فعل نظرى قبل أن يكون فعلا اراديا أى أنه فعل شعور يجد برهانه من داخله وليس من خارجه . هو إيمان عقلى قبل أن يكون إيمانا اراديا(٥٢٨) . والصدق صفة تنشأ من احساس الإنسان بأنه فى عالم يسوده الكذب والبهتان ، ويعمه الغش والخداع . ولم يعد فيه الإنسان قادرا على تصديق الكلمة أو توجيه سلوكه على أى منها . وبناء على عجز الإنسان عن مقاومة الكذب والقضاء على الخداع ودحض الغش وكشف البهتان ثم يأسه من ذلك فانه يقوم بتأليه ما لم يستطع تحقيقه . فيؤله الصدق ، ويدخل ضمن عواطف التأليه . وتشتد العاطفة الى حد الاطلاق ثم تتشخص ويصبح لها وجود واقعى فى العاطفة كما هو واقع فى التشبيه أو يقتصر على جعلها فعلا للذات المشخصة . الفعل هو ما يحتاج اليه لا الصفة الموضوعية . وقد يتحول التعويض من مجرد تحقيق انفعالى لما عجز الإنسان عن تحقيقه بالفعل الى تعمية الواقع وتغطيته بما نقص منه . ولذلك بكثر فى مجتمعات النفاق الحديث عن الصراحة وفى مجتمعات الكذب والخداع الحديث عن الصدق والامانة ، وفى مجتمعات الكبت الجنى والحرمان الحديث عن الشرف والفضيلة . فالحديث عن شئ تعويض عن غيابه فى الواقع . والشئ

(٥٢٨) المؤمن المصدق لنفسه ورسله اما بالقول فصفة كلامية أو بخلق العجز صفة فعلية . وقيل المؤمن لعباده من الفرع الأكبر اما بفعل الآمن أو باخبره ، المواقف ص ٣٣٤ ، وقيل معناه الصدق . فان الإيمان هو التصديق ، والرب مصدق نفسه ورسله بقول الصدق ، فالاسم راجع الى الكلام . وقيل المؤمن معناه انه يؤمن الإبرار من الفرع الأكبر وعلى ذلك يحتل صرف الاسم الى القول فان الرب سيؤمن عباده يوم العرض الأكبر ويسمهم قوله « لا تخافوا ولا تحزنوا » . ويجوز حذف الاسم الى القدرة على خلق الامنة والطمانية فيكون من أسماء الأفعال ، الارشاد ص ٢٤٦ .

إذا وجد في الواقع فأنه لا يحتاج لأن يوجد من خلال الحديث عنه (٥٢٩) .

١٢ — الحق : كل هذه المعارف السابقة الحسية والتجريبية والنظرية ، وكل التصورات والتصديقات تدخل في نظرية الحق . فالحق موجود ، ومعرفته ممكنة ، وهو يقابل العدل على المستوى النظري ، والعدل يقابل الحق على المستوى العملي . وهو ليس ذاتا مشخصا واجب الوجود بل هو موضوع المعرفة يأتي في نهاية نظرية المعرفة كتحقق لها عندها يتحد الذات بالموضوع والمعرفة بالوجود (٥٣٠) .

(ب) العقل العملي : ويبدو في العقل العملي صلة الله بالإنسان من خلال العمل . ويظهر في انفتاح الاسماء على الإنسان من خلال علاقة العطاء والفيض والكرم والجدود . العقل العملي عقل وهاب معط كما يظهر من أسماء مثل : الوهاب ، الرزاق ، الفتاح ، الواسع ، البر ، الغنى ، المحسن ، المقيت ، المقدر ، الوكيل ، الكريم ، الولي ، وهي خمسة وعشرون اسما أكثر أسماء الوعى بالإنسان .

١ — الوهاب : ويعنى كثير العطاء الذى يعطى أكثر ، فياخذ في العطاء . والتفخيم للعظمة في صيغة الوهاب أكثر من الواهب (٥٣١) .

٢ — الرزاق : ويشير الاسم الى تعيين أكثر للعطاء بما يقيم الاود

(٥٢٩) تنكر المعتزلة أن الله لم يزل صادقا لأن الصدق من صفات الفعل . ويؤكد آخرون أنه لم يزل صادقا أما بنفى الكذب عنه مثل جعفر بن محمد بن على أو بمعنى أنه لم يزل قادرا مثل النجار أو على الحقيقة أو بمعنى أنه لم يزل متكلما لأنه لا يسمى انكلام خيرا الا لعله ، والصدق من الاخبار ، ولذلك لا يقال صادقا .

(٥٣٠) الحق العدل . وقيل الواجب لذاته . وقيل المحق أى الصادق ، وقيل مظهر الحق ، المواقف ص ٣٣٥ . وقيل واجب الوجود . وهو يقرب من صفات الانفعال ، الارشاد ص ١٥٣ .

(٥٣١) الوهاب كثير العطاء ، المواقف ص ٣٣٤ ، مانح النعم ، الارشاد ص ١٤٩ .

ويصلح حل المعاش بضرف النظر عن العمل والاستحقاق بل كنتيجة للفيض والكرم والجود (٥٣٢) .

٣ — الفتح : وقد يكون اتجاه العطاء نحو التيسير ، نيسر العمل والتمهيد له والإعانة عليه حتى لا يكون العطاء والإنسان خاو مفلس وحتى يسمح للإنسان بالعمل والمبادرة والجهد ثم يكون على الله الاتكال . وهو ليس الحكم لأن الحكم إما في العلم بعد التصديق أو في ملكة الحكم والا قد يكون له صلة بالفتح العسكري ، فتح الأرض وفتوح البلدان (٥٣٣) .

٤ — الواسع : وهو الواسع في الجود والعطاء والرزق والكرم وليس الواسع في العلم لأن الوعى الآن قد تجاوز العقل النظرى الى العقل العملى . فالوسع والرحابة في الامق والرؤية قد يكون أيضا في الانفاق والعطاء (٥٣٤) .

٥ — البر : وهو العطوف الذى يبرر الخلق . ولا يعنى خالق البرية فذلك يخص الوعى بالعالم مثل الخالق والبارىء والمصور . وقد يكون هو الذى يعطى دون سؤال مثل الوهاب (٥٣٥) .

(٥٣٢) الرازق يرزق ما يشاء ، المواقف ص ٣٣٤ ، خالق الرزق وبدع الامتاع به ، الارشاد ص ٢٤٩ .

(٥٣٣) الفتح ميسر العسيرة وقيل ففتح أى النصر . وقيل الحاكم . وهو إما بالاعبار أو بالقضاء « ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق » أى احكم . وقيل الحاكم المانع ومن حكمة اللجام ، المواقف ص ٣٣٤ ، وقيل الحاكم بين الخلائق . والفتح الحكم فى اللغة . والعرب تسمى الحاكم فتحا . وهو المعنى بقوله « ربنا افتح بيننا ... » وإذا حمل على الحاكم فيمكن صرفه الى القول القويم أو الى الافعال المنصفة للمظلومين من الظالمين . وقيل الفتح مبدع الفتح والنصر ، الارشاد ص ١٤٩ .

(٥٣٤) الواسع ، المواقف ص ٣٣٤ ، وقيل العالم والجواد فان الجواد يوصف بسعة الصدر ، وينفى عنه ضيق العطن . وقيل الغنى ، الارشاد ص ١٥٢ .

(٥٣٥) البر فاعل البر ، المواقف ص ٣٣٦ ، خالق البرية ، الارشاد ص ١٥٥ .

٦ — المغنى : وهو اسم يدل على كثرة العطاء لانه عطاء من غنى وبالتالي فهو يغنى العباد بفعل الغنى . العطاء اغناء وليس افقارا ، وازدهار وليس ركودا (٥٣٦) .

٧ — المحسن : وهو ايضا اسم عطاء مثل الوهاب والرزاق يدل على احترام فى العلاقة وعلى أن العطاء مبنى على اساس عاطفى من المودة فى حين أن الاحسان يعبر عن صلة عطاء بين محسن شريف ومحسن عليه اقل منه . وينشأ الاسم أولا من الاحساس بحالة من الفقر المدقع والرغبة فى تغيير هذه الحال التى ادت بالانسان الى المحافظة على كل قرش لديه والى التقتير على نفسه . ولكن احساسا بالعجز فان الفقر يبقى كما هو دون تغيير . وبعملية تعويض نفسى يعبش الانسان الاحسان ويتمناه . ولما كان غير قادر على رؤيته فانه يقوم بتشخيصه ويجعله صفة لذات مشخص تعطى عطاء مطلقا كنهر فياض يقوم براحة نفسية للضنك كما يعبر بدو الصحراء عن اشجانهم ومشاعرهم واحاديثهم بلفظة الماء والانهار والاشجار والرياض والزهور بدلا من تغيير حال الضنك . يقوم الشعور بانتصار عاطفى على الضنك بانتصار الفرج . ويتفق اثبات الصفة اثباتا ماديا فعليا مع التشبيه . فالتشبيه اقوى باعث على التعويض النفسى الذى يظهر فى صورة عطاء مادى فى حين أن الصفة تكون معنوية فى التنزيه ، ويكون الاحسان سوريا مجازيا دون أن يكون عطاء فعليا ماديا . يؤدى التشبيه المادى الى تعويض مادى فى حين يؤدى التنزيه المعنوى الى تعويض معنوى (٥٣٧) .

٨ — المقدر : وهو مقدر الارزاق ، والواهب والعاطى . يوحى بالحمية وينتزع زمام المبادرة من الانسان ، وبمناهضة الاستحقاق والفعل

(٥٣٦) المغنى المحسن لاحوال الخلق ، المواقف ص ٣٢٦ .

(٥٣٧) يطلق التشبيه الاحسان ويثبت الاحسان المادى على الحقيقة . وهو فعل له أول وغاية فى حين أن التنزيه يثبت الاحسان بمعنى العلم ، وهو الاحسان الفكرى المجازى ، ويرفض اطلاق الاحسان ، مقالات ج ٢ ، ص ٢٢٧ ، والمحسن من الصفات التى لم تذكر فى حديث أسماء الله الحسنى وذكر بدلا منه الجامع

والتدبر والرؤية والتخطيط والقصد (٥٣٨) .

٩ — المقيت : وهو خالق الاقوات الذى يرزق . وهو معنى عملى وليس معنى نظريا بمعنى الشهادة أو العلم بالغائب والحاضر . والرزق هنا هو القوت أى الخبز ، وما يقيم أود الانسان . هناك اذن صلة بين الله والانسان من خلال الخبز (٥٣٩) . . .

١٠ — الكريم : وهو الجواد القادر على العطاء دون سؤال بل على جزل العطاء . الكرم من علو الرتبة والقدرة فى مقابل المعطى اليه السائل ، واليد العليا خير من اليد السفلى (٥٤٠) .

١١ — الوكيل : وهو الكفيل بالعباد والمتوكل أمرهم . فبعد تأليه الملك تنسب اليه صفة الوكالة . فهو القائم بكل شئ الذى تعهد اليه جميع المهام . ويعزو الانسان هذه الصفة الى الذات المشخص بعد احساسه بالعجز من أن يدبر شؤون نفسه وأخذ زمام أموره بيديه فينسب ذلك الى الذات فتنشأ لديه عاطفة التأليه كتعويض عن احساسه بالعجز وكمطلب عاطفى للنصر والتأييد ، ثم يعزو الى الذات المشخص ما عجز عن تحقيقه . ليست الوكالة فى الحقيقة صفة بل عملية توكيل يقوم بها الانسان فى شعوره بناء على وضعه فى العالم كعاجز يحتاج الى تعويض

(٥٣٨) الارشاد ص ١٥٤ ، والمقدر لم يذكر أبضا فى حديث أسماء الله الحسنى مثل المحسن وذكر الجامع بدلا عنهما .

(٥٣٩) المقيت خالق الاقوات . وقيل المقدر ، وقيل الشهيد ، وهو العالم بالغائب والحاضر ، المواقف ص ٣٣٥ ، وقيل خالق الاقوات . وقيل المقدر وبدع كل شئ على قدره ، وقيل القادر ، الارشاد ص ١٥١ .

(٥٤٠) الكريم ذو الجود . وقيل المقندر على الوجود . وقيل العلى الرتبة . ومنه كرائم المواشى . وقيل يغفر الذنوب ، المواقف ص ٣٣٥ ، وقيل المفضل ، وقيل المغفور . وخزائن الاموال تسمى كرائم وكل نفيس كريم . الارشاد ص ١٥١ .

ننسى والى قدرة من صنع الخيال (٥٤١) .

١٢ — الولى : وهو الذى يتولى شؤون العباد ويعنى بأمرهم مثل الوكيل . انها تترك بعض المبادرة للانسان فى حين أن الوكيل يتولى أمر العباد كله . فاذا غاب أساس الانسان من أسفل فانه يعطى له أساس من أعلى . ويتضح من هذه الاسماء اصطدامها مع حرية الافعال . فالوعى النظرى له الاولوية والمبادرة وهو الشعور العلمى دون أن يكون له الاولوية فى العقل وهو الشعور الحر (٥٤٢) .

ثم تبدأ بعد ذلك أسماء مزدوجة أخرى تجعل الشعور فى قطبين متقابلين أو حركتين متضادتين مثل القابض والباسط ، الخافض والرافع ، المعز والمذل ، الضار والنافع ، تجعل الشعور يتوقف عن العطاء المطلق ، ويجد البديل اعترافا بحرية الانسان ودخولا فى علاقة تبادلية معها . وتكون أقرب الى أحوال الصوفية ، تبدأ بالسلب وتنتهى بالإيجاب وذلك مثل :

١٣ + ١٤ — القابض والباسط : تدل القابض على حركة امساك من أجل افساح المجال للحرية الانسانية والاعتماد على النفس . والباسط مكافئة على الجهد وحصول على النتائج . وهما حركتان ، سلب وإيجاب ، يأس وأمل ، ضيق وفرج ينتابان الانسان وهو فى معترك الحياة . وقد اعتبرهما الصوفية حالتين ، القبض والبسط (٥٤٣) .

(٥٤١) الوكيل المتكفل بأمور الخلق . وقيل الموكول اليه ذلك ، المواقف ص ٣٣٥ ، ولا يجيز هشام بن عمرو الفوطى إطلاق الوكيل عليه . كان يمنع الناس أن يقولوا حسبنا الله ونعم الوكيل . فإله ليس وكيلا لأحد ، وكان يفضل التوكل عليه لأن الوكيل يقتضى موكلا ، الفرق ص ٢٥٩ ، الانتصار ص ٥٧ — ٥٨ .

(٥٤٢) الولى الحافظ للولاية ، المواقف ص ٣٣٥ ، أو الناصر ، وقيل متولى أمر الخلاق ، الارشاد ص ١٥٣ .

(٥٤٣) القابض المختص بالسلب ، المواقف ص ٣٣٤ ، من صفات

١٥ + ١٦ الخفض والرافع : حركتان يشيران إلى اتجاهين في الشعور الانساني ، الرفع والخفض ، المثال والواقع ، العقل والحس ، الاعلى والادنى . فالشعور في حركتي جذب ودفع . الواقع امكانية تطور ونكوص ، تقتم وتأخر ، ارتفاع وانخفاض ، نهضة وانهيار ، قيام وقعود . فمع أن الاتجاهين يشيران إلى الاعلى والادنى إلا أن المعنى المقصود هو الامام والخلف . فالاعلى يمثل التقدم والادنى يمثل التخلف . وهما تجربتان بديهيتان واضحتان (٥٤٤) .

١٧ + ١٨ — المعز والمذل : وهنا تظهر الحركتان المتضادتان على أنهما حركتا اعزاز واذلال . فالرفع للانسان والخفض للانسان . الرفع عز ، والخفض ذل . وهما تجربتان بديهيتان . الحركتان معنيان ووضعان وقيمتان وليستا مجرد حركتين طبيعيتين (٥٤٥) .

٩ + ٢٠ — الضار والنافع : ليس الرفع والخفض أو العز والذل مجرد معان مجردة أو أخلاق تطهيرية باطنية بل هما حركتان ذوات مضمون فعلى مدى يتماثلان في المنفعة والضرر . الرفع منفعة والخفض ضرر . فالنفع والضرر أساس الحركة والتصور معا (٥٤٦) .

٢١ — المانع : وهو المقابل للوهاب والرزاق ولكن بمفرده نظرا لانه

الافعال . والقابض المضيق على من أراد ، الارشاد ص ١٤٩ ، الباسط المختص بالتوسعة ، المواقف ص ٣٣٤ ، من صفات الافعال ، الموسع الارزاق على من أراد ، الارشاد ص ١٤٩ .

(٥٤٤) الخافض من الخفض وهو الحط والوضع ، المواقف ص ٣٣٤ ، من صفات الافعال ، ومعناها ظاهر ، الارشاد ص ١٤٩ ، الرفع المعطى للمنزل ، المواقف ص ٣٣٤ ، من صفات الافعال ومعناها ظاهر ، الارشاد ص ١٤٩ .

(٥٤٥) المعز معطى العزة ، المواقف ص ٣٣٤ ، ظاهر المعنى ، الارشاد ص ١٤٩ ، المذل الموجب لحط المنزلة ، المواقف ص ٣٣٤ ، ظاهر المعنى ، الارشاد ص ١٤٩ .

(٥٤٦) الضار النافع عن الضرر والنفع ، المواقف ص ٣٣٥ .

اقل كرمًا وعطاء . والمانع افساح للمجال للحرية الانسانية وتحملها للعواقب ، والاحساس بالنقص والحرمان ، وتحد للارادة الانسانية على تجاوز المنع الى العطاء ، والحرمان الى الاشباع(٥٤٧) .

٢٢ — المجيب : وهو العاطى اذا ما دعاه احد فيلبى النداء حين السؤال ولا يرفض طلبا . فالتوجه يولد توجهها مضادا ، والقصد نحو يقابله قصد مقابل(٥٤٨) .

٢٣ — الهادى : وهو الذى يرفق الانسان فى مسعاه ، ويرشده سواء السبيل ، وينهى حيرة الانسان وتردده بين شتى الاحتمالات ، فيرجع بينها عن بصيرة ويقين(٥٤٩) .

٢٤ — النور : وهو الهادى أيضا ولكن على مستوى التشبيه حيث يستعين به الانسان فى مسعاه فى الدنيا ويسترشده به . والنور شرط الرؤية ، وهو الحدس المعرفى واليقين العملى(٥٥٠) .

٢٥ — الحميد : ويدل الاسم على أنه بعد كل هذا الجهد فى الرعاية والعناية فانه يكون واجب الشكر والثناء تجنباً للجحود وانكار المعروف(٥٥١) .

(ج) نظرية القيم (مائة الحكم) : والحكم هذه المرة ليس الحكم المنطقى طبقاً لمنطق البرهان بل هو الحكم القيمى طبقاً لنسق القيم .

(٥٤٧) المانع ان يشاء من المنافع ، المواقف ص ٣٣٥ .

(٥٤٨) المجيب يجيب الادعية ، المواقف ص ٣٣٤ ، اجابة الداعين ؛ راجع الى الكلام القديم ويمكن حمله على الافعال التى تقتضى باسعاف المحتاجين ، الارشاد ص ١٥٢ .

(٥٤٩) الهادى يخلق الهدى ، المواقف ص ٣٤٥ .

(٥٥٠) النور ، المواقف ص ٣٤٥ ، معناه الهادى ، الارشاد ص ١٥٥ .

(٥٥١) الحميد معناه المحمود ، وحقيقة الحمد الثناء ، الارشاد ص ١٥٣ .

غالاحكام لا تكون منطقية فحسب بل تكون ايضا احكام قيمة تقوم على قيم انسانية فردية واجتماعية مثل العدل والقسط ، وتضم ثمانية عشر اسما هي :

١ — العدل : فالعدل قيمة انسانية شاملة عليها تصدر احكام الافعال . فالانسان يعيش في عالم يحكمه قانون العدل ، رسالته محاربة الظلم أينما كان . وتنشأ صفة العدل من الاحساس بالظلم الواقع على الانسان وعجزه عن دفعه أو حتى مجرد تلافيه فيعيش العدل الضائع . وكلما اشتد الظلم اشتد عيشه للعدل حتى يتحول الى أمل وأمنية تتشخص وتعلق على مشجب الذات . وكثيرا ما يعرف العدل منفي الجور تنشأ على أن الصفة الايجابية تنشأ من الصفة السالبة . وبطبيعة الحال تنشأ الصفة مطلقة بلا حدود . فالظلم المطبق الذي لا مفر منه يؤدي الى العدل المطلق الذي يسود من الازل والى الابد والذي به الخلاص . والتشبيه يعلق الصفة على مشجب الذات فيتشخص العدل في حين أن التنزيه يجعل من الصفة صفة فعل فقط أي أنه في حاجة الى فعل العدل ولبس الى شخص العادل (٥٥٢) .

٢ — المقسط : والعدل هو القسط الذي يقسم بين الناس بالعدل والقسطاس أي دون الجور والظلم . لذلك العدل أمل ، ينتظر الناس الامام آخر الزمان الذي سيملا الأرض عدلا كما ملئت جورا ، فالمقسط لا يحابي ولا يجهل ولا يداري بل يعهم العدل على الجميع (٥٥٣) .

٣ — الرشيد : والعدل والقسط يقومان على العقل ، ومن ثم العادل والمقسط رشيد أي على وعي بالعدل وفاعل له . ليس العدل مجرد

(٥٥٢) العدل لا يتبح منه ما يفعل ، المواقف ص ٣٣٥ ، العادل وهو الذي يفعل ما له فعله ، الارشاد ص ١٥٠ ، وعند البعض أن الله لم يزل عادلا على الحقيقة ، وعند البعض الآخر أن العدل مجرد صفة فعل . وينفى فريق ثالث أن الله لم يزل غير عادل ، مقالات ج ٢ ، ص ٢٢٨ .

(٥٥٣) المقسط العادل ، المواقف ص ٣٣٥ ، العادل يقال أقسط اذا عدل وقسط اذا جار ، الارشاد ص ١٥٥ .

قانون صوري بل هو وعى بالعدل يقوم على ضرورة العقل قبل أن يكون بناء للواقع (٥٥٤) .

٤ — الحسيب : وهو الذى يحاسب العباد على أعمالهم طبقاً لقانون الاستحقاق بعد أن يخلق ما يكفى للعباد . فالاسم يشير الى ملكة الحكم بمعنيين ، الحكم على حاجات الانسان واثباتها ثم الحكم على أعماله طبقاً للاستحقاق (٥٥٥) .

٥ — الرقيب : وهو المراقب على أعمال العباد والمسجل لها . فلا يضيع عمل أو يذهب هباء دون اثر أو نتيجة . كل فعل يبقى في التاريخ بأثره وحدثه وفعاليته . وكل فعل محفوظ (٥٥٦) .

٦ — الشكور : وهو الذى يشكر عباده على حسن الاعمال واداء الواجبات وتحقيقهم الرسالة . فالله شكور أى أنه شاكراً في صيغة المبالغة عندما تتحقق الرسالة بفعل الانسان . الشكر قصد من الله الى الانسان وليس قصداً من الانسان الى الله كما هو الحال في مقامات الصوفية (٥٥٧) .

(٥٥٤) الرشيد العدل ، وقيل المرشد ، المواقف ص ٣٥ ، قيل المرشد ، وقيل العالم ، وقيل المتعالى عن الذنوب وسهات النقص ، الارشاد ص ١٥٥ ، ويذكر المتكلمون أيضاً اسم الجامع أى الذى يجمع الخصوم يوم القضاء ولكنه غير مذكور في حديث أسماء الله الحسنى ، المواقف ص ٣٣٥ .

(٥٥٥) الحسيب الكافي يخلق ما يكفى للعباد ، وقيل المحاسب باخياره المكلفين ما فعلوا ، المواقف ص ٣٣٤ ، وقيل الكافي ، وقيل محاسب الخلق ، ويرجع الاسم الى القول ، الارشاد ص ١٥١ .

(٥٥٦) الرقيب كالحيظ ، المواقف ص ٣٣٤ ، العليم الذى لا يغرب عنه شيء ، الارشاد ص ١٥١ .

(٥٥٧) الشكور المجازى على الشكر . وقيل مثبت على القليل الكثير ، وقيل المثنى على من أطاعه ، المواقف ص ٣٣٤ ، المجازى عباده على شكرهم اياه فيكون الاسم من معنى الازدواج ، وقيل الشكور معطى الكثير على العبد القليل ، وقيل الشكور المثنى على العباد المصطفين ، وهو اسم راجع الى القول ، الارشاد ص ١٥٠ — ١٥١ .

٧ — الودود : وهو المقرب لعباده المتعاطف معهم الملائف لهم وليس القاضى المنتقم المحايد الجامد . فالترام الانسان بالمبدأ يأتى طواعية واختيارا ، عن ارادة وقصد ، وبالتالى يكون بينه وبين نفسه ونام ورضى (٥٥٨) .

٨ — اللطيف : وهو كالودود الحريص على مصالح العباد وانذى هو اقرب الى المغفرة والعفو من العقاب والانتقام . وهو ليس اسما من أسماء العقل النظرى بمعنى عليم . واللفظ حسن المعاملة وكرم المقصد تعبيرا عن الذات العلية والصفات السنية . يدل اللطف على الانسان بعد أن عجز عن الحصول على ما يريد بفعله الخاص وجهده الذاتى . يدير وجهه بعيدا عن الواقع ويتجه الى أعلى طالبا العون من اللطف وحسن الجوار . اللطف لطف بالعباد أى أن الصفة ليست موضوعية مستقلة مغلقة بل صفة ذاتية مفتوحة تتجه نحو الآخرين مما يدل على أنها نشأت لتحديد علاقة عطاء بن طرفين . يدل اللطف على الرغبة فى الرحمة لتعويض عالم القسوة . ونظرا لعجز الانسان عن مقاومة القسوة بالقسوة ، والعنف بالعنف ، فانه يعوض عجزه فى الصفة المضادة وهو اللطيف تعبيرا عن العجز والتخاذل (٥٥٩) .

٩ + ١٠ — الرحمن والرحيم : الاول اسم ذات والثانى اسم فعل

(٥٥٨) الودود الودود ، وقيل الواد أى يود ثنائه على المطيع وثوابه له ، المواقف ص ٣٣٤ ، وقيل الواد وتفسيره المحب لاوليائه ، الارشاد ص ١٥٢ .

(٥٥٩) اللطيف خلق اللطف . وقيل العالم بالخفيات ، المواقف ص ٣٣٤ ، وقيل اللطف كالجميل معناه المجمل ، فهو اذن من صفات الاعمال ، وقيل العليم بخفيات الامور ، الارشاد ص ١٥٠ ، يجوز البعض اطلاق صفة اللطف دون تقييد الا أن البعض الآخر يقيد استعمالها داخل النصوص الدينية فحسب لا خارجها . ولا بد من تقييد اللطف على أنه لطف بالعباد ، مقالات ج ١ ، ص ٢٤٨ — ٢٤٩ ، ص ٢٣٦ — ٢٣٧ .

الاول ماهية مستقلة ، والثاني ماهية قصدية لها متعلق (٥٦٠) . ليست
الصفة مغلقة على نفسها بل متجهة نحو العالم ومتعلقة بفعل . وكلاهما
يعبران عن الجانب الوجداني الذي على اساسه يقوم العفو والمغفرة ،
التعاطف بين الذوات . تدل صفة الرحمة على عاطفة انسانية وهى
أن الوجود الانسانى قيمة فى ذاته وأن الحب قد يسبق العدل وأن الانسان
عطاء أكثر منه أخذاً ، وأنه لا يقاس بفعل واحد فى لحظة واحدة وزمان
واحد ومكان واحد وموقف واحد . الانسان ماهيته وجوده اى مجموع
افعاله . الانسان جوهره ومصيره . تدل الرحمة على أن أفعال الانسان
خطأ وصواب ، وأن التعلم من المحاولة والخطأ . كما تدل على البداية
من جديد ، والجدة المستمرة ونقاء الشعور كما هو واضح فى فعل التوبة
المقابل لفعل الرحمة . وتدل على الصلة بالآخرين ، وأن شعور الانسان
والآخر ، هو شعور واحد ، شعور الامة . وتنشأ صفة الرحمة اذا اشتد
البؤس الانسانى وفقد الانسان الامل ليس فقط فى احتمال العدل على
الارض ، وأصبح حتى تشخيص العدل وعيشه عزاء لا يكفى . فاذا ما
وقع اليأس من العدل ومن كل حل تنشأ صفة الرحمة . واذا أوحى
اللطيف بالعطاء بناء على حق الود واذا أوحى الاحسان بالعطاء بناء على
حق الانسان كائنسان فان الرحمة تفضل مطلق من طرف على آخر ، ونفى
الانسان لوجوده الخاص ومحوه فى سبيل رحمة الطرف الآخر . يتبنى
العبد من سيد الرحمة ، ويرجو الفلاح من صاحب الارض الرحمة .
الرحمة طلب الضعيف من القوى ، ورجاء العاجز من صاحب الامر .
الرحمة كى يطلب تمويض نفس عن فقدان الرحمة كواقع (٥٦١) . ولكن

(٥٦٠) الرحمن الرحيم اى مريد الانعام على الخلق فمرجعهما الى
صفة الارادة ، المائت ص ٣٣٤ ، وهما اسمان مأخوذان من الرحمة ،
ومعناها واحد عند المحققين كالنداء والنديم ، وان كان الرحمن يختص
على الله ولا يوصف به غيره . ثم الرحمة معروفة عند المحققين الى ارادة
البارى انعاما على عبده فيكون الاسمان من صفات الذات ، وحمل
بعض العلماء الرحمة على نفس الانعام فيعود الرحمن الرحيم الى
صفات الافعال ، الارشاد ص ١٤٥ .

(٥٦١) لذلك كان السؤال دائماً فى كل صفة فى صيغتين ، مرة ثابتة ،
هل لم يزل رحباً ؟ ومرة ثانية نافية ، هل لم يزل غير رحيم ؟

الرحمة مهما طالب الانسان بها ومارسنها الجعاعة فانها لن تغفر شيئا ولن تؤدي الا الى الخذلان . ولا يتغير شيء في الواقع لا عينا بعين ، ولا سنا بسن اى المقاومة الفعلية لمظاهر الشقاء والبؤس . والتشبيه تشخيص للرحمة وجعلها صفة ذات ، والتنزيه اقتصار على جعل الرحمة صفة فعل ، فالمطلوب فعل الرحمة لا شخص الرحمة (٥٦٢) .

١١ — الغفار : وهو نتيجة للرحيم وتحقيق له . والمغفرة نتيجة للرحمة وتحقيقا لها . فالرحمة صادقة قولاً وعملاً في المغفرة . وكل قيمة نظرية لها تحققاتها العملية في انفعالها (٥٦٣) .

١٢ — الغفور : وهو مثل الغفار ولكن في صيغة مبالغة زيادة في التأكيد مما يدل على ارتباط الاسماء بعواطف التأليه القائمة على انفعالات التعظيم والاحلال (٥٦٤) .

١٣ — العفو : وهو نتيجة للغفور ، فالغافر للذنوب يعفو عنه . ويشير الاسم الى تعين ثالث والى صدق عبلى بالاضافة الى الصدق النظرى (٥٦٥) .

١٤ — الرؤوف : وهو الكريم ذو العفو والمغفرة ، والاقرب الى العفو منه الى العقاب ، والى المغفرة منه الى الانتقام ، والى التخفيف منه الى التشديد ، فالوجود الانسانى قيمة في ذاته (٥٦٦) .

(٥٦٢) الرحمة في التشبيه صفة ذات ، وفي التنزيه صفة فعل : مقالات ج ٢ ، ص ٢٣٠ .

(٥٦٣) الغفار المريد لازالة العقوبة عن مستحقها ، المواقف ص ٣٣٤ ، معناه الستار ، والغفر في اللغة الستر ، ومنه سمي المغفر مغفراً ثم يمكن حمل الستر على ترك العقاب ، ويمكن حمله على الانعام الذى يدرأ عن العبد ما يفضحه في العاجل والآجل ، الارشاد ص ١٤٨ .

(٥٦٤) الغفور كالغفار ، المواقف ص ٣٣٥ .

(٥٦٥) العفو عن العاصي ، المواقف ص ٣٤٦ .

(٥٦٦) الرؤوف المريد التخفيف ، المواقف ص ٣٣٦ .

١٥ — الحليم : هو الرؤوف الاقرب الى تأجيل العقاب منه الى استعجاله ، والبطؤ في تنفيذه منه الى السرعة تأكيداً على الرأفة والود واللفظ . وتنشأ صفة الحلم من سيادة السفة في الواقع وضيق الانسان به وعدم قدرته على تغييره . ثم تنقلب الصفة السائدة في الواقع الى الصفة المضادة ويتحول السفة الى حلم . ولما كان الانسان عاجزاً عن تحقيق الحلم فانه يدخل ضمن عواطف التاليه ، ويتشخص في الذات المعظم او يصبح مجرد فعل لها . يتمنى المدين طول اناة من الدائن ، ويتمنى الكسول طول الاناة من صاحب الامر . وقد تتحول الاناة الى صبر ورضا وقناعة فيرضى الانسان بالامر الواقع ، ويصبر على حاله ، ويقنع بها لديه ، ويؤمن بالقدر ، ويستسلم للقضاء . وكلما تواتت الصفات قلت انصافات ايجابية ، فالحلم والصبر والاناة والرضى والقناعة صفات تخص الايجاب والسلب معا في حين أن القدرة والعلم صفات ايجابية خالصة لا ينتابها السلب . وقد يكون الحلم صفة سلبية لانه مناف للثورة أو الغضب الذي يعبر عن مصلحة الجماعة حين يبلغ الحلم الذروة (٥٦٧) .

١٦ — الصبور : وهو تحول الحلم درجة أخرى حتى يترك المجال لفعل الانسان وقدراته على التغيير دون تسرع أو اسراع أو عجلة حتى ينجح الفعل ويتحقق دون أن يكون مجرد حادث عارض لا يبقى الا في الذهن ولا يفعل الا في الخيال كجزء من التاريخ دون أن يغير مجراه بائفعل (٥٦٨) .

١٧ — التواب : ونهاية الحلم والصبر قد تكون التوبة نتيجة للمغفرة

(٥٦٧) الحليم لا يعجل بالعقاب ، المواقف ص ٣٣٥ ، معناه انذى لا تستفزه زلات العصاة ولا تحمله على استعجال عقوبتهم قبل آجالهم . ويرجع معنى الاسم الى التنزيه والتعالى عن الاتصاف بالعجلة ، وقيل الحليم العفو . ومعناه ينقسم اها الى الانعام واما الى ترك الانتقام . والوجهان قريبان ، الارشاد ص ١٥٠ ، وعند البعض الحلم صفة ذات ، وعند البعض الآخر صفة فعل ، مقالات ج ٢ ، ص ٢٢٨ — ٢٢٩ .

(٥٦٨) الصبور الحليم ، ص ٣٣٦ ، الارشاد ص ١٥٥ .

— ٥٩٢ —

والعفو وبالتالي يبدأ الإنسان حياته من جديد . وبينما نعلمه من جديد وقد صار أكثر خبرة ونضجا (٥٦٩) .

١٨ — المنتقم : فإذا لم يبدأ الإنسان من جديد وأمر على الفشل السوء جاء العقاب من جنس فعله ، وصار الفشل قانونا ، والاحباط واقعا (٥٧٠) .

معرفة الاسماء عند القدماء واجبة لان عدم معرفتها جهل . فالاسماء تعطى مجموع القيم النظرية من أجل تطبيقها عمليا في حياة الانسان فردا وجماعة . وهذا هو معنى جحد الاسماء أو الالحاد من الاسماء الى التكرار لنسق القيم أو قلب سلمها . ولا تتأتى معرفة الاسماء الا بمعرفة النفس لانها تعبير عما يبغيه الانسان ، عن حلمه ومستقبله ، عن صورته الكاملة لنفسه وعالمه الطوباوى (٥٧١) . واليوم تذكر الاسماء في ختام الصلاة

(٥٦٩) الثواب يرجع بفضل على عباده اذا تابوا اليه ، الموافق ص ٣٣٦ ، الذى يرجع انعمه على من حل عقد اصراره من المذنبين ورجع الى التزام الطاعة ، والتوبة والرجوع ، الارشاد ص ١٥٥ .

(٥٧٠) المنتقم المعاقب لمن عصاه ، الموافق ص ٣٣٦ .

(٥٧١) باب من جحد شيئا من الاسماء والصفات . عدم الايمان بجحد شيء من الاسماء والصفات ، الكتاب ص ١٣٠ — ١٣٢ ، أكثر الناس يظنون بالله ظن السوء فهما يختص بهم ، فيما يفعله بغيرهم ولا يسلم من ذلك الا من عرف الله أسماء وصفاته وموجب حكمته . لا يسلم من ذلك الا من عرف الصفات وعرف نفسه ، الكتاب ص ١٥٧ ، وتقول المعلوماتية (العجاردة الخوارج) ان من لم يعلم الله بجميع اسمائه فهو جاهل به في حين ان الجهولية ترى ان من علم الله ببعض أسمائه فقد علم به ولم يجهله ، مقالات ج ١ ، ص ١٦٦ ، ويتضح الشمول عند القدماء في ضم الاسماء الى مباحث المعرفة والوجود والقيم . كما أن الاسماء شاملة لثنتى نواحي المعرفة الانسانية فمرة تستعمل لغة الرياض في الواحد والاحد والاول والآخر والمقدم والمؤخر والمبدئ والمعيد ، ومرة لغة الطبيعة في الصمد ، ومرة لغة ما بعد الطبيعة في العالى والمتعالى والماجد والجليل والعظيم ، ومرة لغة الفن في الجميل

=

م ٣٨ — التوحيد

تمتمة بالشفا وتغنى في الموالد والمآتم ولدفع الإحزان . ففقدت وظلنبتها في
الشعور كعقل نظرى وكعقل عملى وكملكة حكم وكنت في الاوراد والاذكار
:جارة وشفاء وزينة على الجنان(٥٧٢) .

وقد ورد لفظ « الله » ومشتقاته مثل « اله » ، « اللهم » في أصل
الوحي . وهو أكثر الالفاظ ورودا(٥٧٣) . ويعنى في كل صيغة الصفات
والافعال . ولما كانت الصفات مثل الاسماء في الاصل أفعالا ومشتقة من
أفعال فالعالم من يعلم ، والرازق من يرزق كان الاصل هو الفعل .
ويدل لفظ « اللهم » وهو أقل الالفاظ ورودا على صفتى الملك وانفاطر

=

والمبدع ، ومرة لغة الاجتماع في الجامع والعاذل والمقسط ، ومرة
لغة القائلون في الحسيب والرقيب والشاهد ، ومرة لغة المعرفة في
السميع والبصير والعليم والخبير ، ومرة لغة الوجود في الصمد
والباقي ، ومرة لغة القيم في السلام ... الخ .

(٥٧٢) عند أهل السنة ، من أحصاها دخل الجنة . ولم يرد بأحصائها
ذكر عددها والعبادة بها فان الكافر قد يذكرها حاكيا ولا يكون من
أهل الجنة . انما أراد بأحصائها العلم بها واعتقاد معانيها ، الفرق
ص ١٥٩ ، ص ٣٣٧ - ٣٣٨ ، وليست الفائدة في حصر أسمائه الحسنى
بتسعة تسعين المنع من الزيادة عليها لورود الشرع بأسماء له سواها
وانما فائدته أن معانى جميع أسمائه محصورة في معانى هذه التسعة
وتسعين ، الاصول ص ١٢٠ - ١٢١ ، فهذه هى الاسماء نسال الله
ببركتها أن يفتح علينا أبواب الخير ويغفر لنا أنه هو الغفور الرحيم ،
المواقف ص ٣٣٦ ، ولم يرد به من أحصاها لفظا إذ قد يحصياها المشرك
والمنافق وليس من أهل الجنة ، وانما أراد من أحصاها من علمها
واعتقدها من قولهم فلان ذو حصة اذا كان ذا معرفة بالامور ، الاصول
ص ١٢٠ - ١٢١ .

(٥٧٣) لم نشأ تحليل أصل كل اسم في القرآن ولكننا نورد هنا تحليلا
شاملا للاسم الاول « الله » الجامع لباقي الاسماء . فالاسم الاول ،
اسم الجلالة ورد في القرآن في ثلاث صيغ « اله » (١٤٧ مرة) ، « الله »
مرة مرفوعا (٩٨٠ مرة) ، ومرة منصوبا (٥٩٢ مرة) ، ومرة مجرورا
(١٢٥ مرة) ، أى أنها أكثر الاستعمالات (٢٦٩٧ مرة) ، وأخيرا
« اللهم » (٥ مرات) . وبالتالي يكون اللفظ في صيغه الثلاث أكثر الالفاظ
ورودا في القرآن (٢٨٤٩ مرة) .

وعلى فعلى الانزال والامطار لحياة الناس وعلى ما يقابل ذلك من حمد وشكر (٥٧٤) . أما لفظ « اله » فانه نكرة يعنى أى اله ناتج عن فعل التالیه وليس « الله » جوهر التالیه الثابت او الذات . لذلك كان فى أكثر استعمالاته فى حال النصب ، مفعولا به مما يشير الى انه من صنع الانسان ومن خلقه من افعال مثل جعل ، اتخذ ، دعا ، بغى ، نظر . اراد ، رغب ، راح ، افك ، فعل ، ذرى (ترك) (٥٧٥) . الخ . ولما كان لفظ « اله » يدل على فعل التالیه فانه يرد مضافا الى ضمائر المتكلم والمخاطب والغائب والمفرد والجمع مما يدل على ان التالیه موجود عند الانا والآخر والثالث الغائب ، كما انه يوجد بفعل الفرد والجماعة وبفعل الفرد اقل من فعل الجماعة ، وبفعل الجماعة أكثر من فعل الفرد (٥٧٦) .

(٥٧٤) ذكر لفظ « اللهم » (٥ مرات) فى هذه المعانى الخمسة . صفتان مالك فى « اللهم مالك الملك » (٣ : ٢٦) فاطر فى « قل اللهم فاطر السموات والارض وعالم الغيب والشهادة » (٣٩ : ٤٦) ، وعلان : الانزال فى « قال عيسى بن مريم اللهم انزل علينا مائدة من السماء » (٥ : ١٤) ، والامطار فى « واذا قالوا اللهم ان كان هذا هو الحق من عندى فأمطر علينا حجارة » (٨ : ٣٢) ، أما فعل الشكر من الانسان ففى « دعواهم فيها سبحانهك اللهم وتحيتهم فيها سلام » (١٠ : ١٠) .

(٥٧٥) يظهر لفظ « اله » فى القرآن منصوبا (٩٣ مرة) ، ومجرورا (٣٠ مرة) ومفعولا (٣٤ مرة) مما يدل على انه نتيجة فعل وأن الفعل واقع عليه أى انه مفعول به أكثر منه فاعلا . وهو ايضا مجرور بالفعل أو بحروف أكثر منه فاعلا ، وبالتالي فهو من خلق الذات . وأكثر الافعال ورودا افعال مثل اتخذ (١٤ مرة) أو جعل (٨ مرات) أو دعا (٦ مرات) مما يدل على صفة الارادة الانسانية والابداع .

(٥٧٦) يضاف لفظ « اله » الى الضمائر (٣١ مرة) ويبقى غير مضاف (١١٦ مرة) أى انه بالرغم من أن « اله » من خلق الانسان ويضاف الى ضمائر الملكية الا انه يظل بعض التشخيص مستقبلا عن الاضافة . ويضاف الى المتكلم المفرد (مرتين) والجمع (٨ مرات) ، والى المخاطب المفرد (٣ مرات) والسميع (١٤ مرة) ، والى الغائب المفرد (مرتين) والجمع (مرتين) ، مما يدل على أن التالیه فى المخاطب (١٧ مرة) ، وفى المتكلم (١٠ مرات) وفى الغائب (٤ مرات) أى أن التالیه من فعل الجدل الاجتماعى بين الانا والآخر فى الخطاب ثم بعده من فعل التالیه الخاص واقله من فعل الغائب . ويكون من فعل ضمائر الجمع (٢٤ مرة) أكثر من فعل ضمائر المفرد (٧ مرات) أى أن التالیه

كما أنه يذكر مفردا « اله » وجمعا « آلهة » . والمثنى جمع مما يدل على تعدد التأنيه بعد التشخيص (٥٧٧) . وتعنى معظم الاستعمالات أولا صيغا النفي والاثبات في « لا اله الا الله » أو « لا اله الا هو » أو « من الـ غير الله » أو « ما كان معه من اله » أو « ما من اله » أو « انى اله » . الخ انبثا للوحدانية ورفضاً للتعدد ، وهو الاستعمال الغالب . ثم تاتى باقى الاضافات مثل « فى السماء اله » ، « فى الارض اله » للدلالة على الشمول أو أنه « اله موسى » أى الذى يرسل الانبياء أو « اله الناس » الذى يخاطب البشر وليس اله الاساطير والديانات القديمة (٥٧٨) .

أما « الله » فقد ورد فى أصل الوحي فاعلا ذا أفعال ، ومفعولا موضوعا لأفعال ، ومضافا اليه ، مضافا الى أشياء . والغالب هو الاضافة أى العلاقة بالاشياء وعلاقة الاشياء بالله . وأقلمها المفعول وكان قدرة الانسان على أفعال التأليه أقل من أفعال التأليه بعد التشخيص فى الذات المؤله (٥٧٩) . وفى استعمالات الله كفاعل تظهر الافعال أكثر من

فعل جماعى أكثر منه فعل فردى وذلك طبقا للجدول الآتى :

مفرد	جمع	
٢	٨	متكلم = ١٠
٣	١٤	مخاطب = ١٧
٢	٢	غائب = ٤
٧	٢٤	٣١ =

(٥٧٧) يذكر لفظ اله مفردا (١١١ مرة) ، وجمعا (٣٦ مرة) منها مرتان اثنتان مثنى .

(٥٧٨) يذكر لفظ اله اسما دون اضافة الى أفعال (٩٠ مرة) ، ومضافا الى أفعال (٥٧ مرة) . وأكثر معانى الاسماء اثبات الوحدانية (٨٤ مرة) فى مقابل اله موسى (٣ مرات) وآله الارض ، واله السماء واله الناس (كل منها مرة) .

(٥٧٩) ذكر الله مفعولا ٩٨٠ مرة ، ومنصوبا ٥٩٢ مرة ، ومجرورا

=

الاسماء أى الصفات فى حين أنه فى استعمالات الله كمفعول تظهر الاسماء والصفات أكثر من الأفعال . أما فى استعمالات الأضافة فلا تظهر الأفعال ولا الاسماء (٥٨٠) . وفى الأفعال يظهر الإثبات والنفى وكأن نفى الفعل أى الرفض هو فعل . كما يظهر النفى أيضا فى الاسماء وكأن نفى الضد إثبات للاسم المضاد الآخر . ولكن النفى فى الأفعال أكثر منه فى الاسماء وذلك لأن النفى فعل من أفعال الشعور فى حين أن نفى الاسم حكم من أحكام التصور (٥٨١) . وقد تتوالى الاسماء مثل « غفور رحيم » ، « سميع عليم » كما تتوالى أفعالها « يفعل ما يريد » مرتين أو ثلاثا أو أربعاً . تأكيداً على الاسماء والأفعال وإبرازاً لها . وقد تكون أفعال الاسماء فى صيغة تفضيل مثل « أعلم » للمقارنة بين علم الله المطلق وعلم الإنسان المسبى . وقد تكون بعض الاسماء خارج الصفات والاسماء الحسنى مجرد أسماء فعل مثل « مخرج » ، « متوفى » ، « رافع » ، مما يدل على أن الأفعال لا نهاية لها من حيث الاشتقاق . وقد تكون فى صيغة التعجب مثل « كيف يهذى الله قوماً » أو فى صيغة التساؤل مثل « ومن يغفر الذنوب إلا الله . » أو فى صيغة التعليل « وليعلم الله الذين آمنوا » أو فى صيغة التوكيد « وليحص الله » . ويكون الفعل فى الأزمنة الثلاثة الماضى والحاضر

=

١١٢٥ مرة . والرفع بسبب الفاعل أكثر منه بسبب المبتدأ أو الخبر أو اسم كان . وقد يكون المبتدأ فاعلاً مقدماً مثل « والله يختص برحمته » ، ومن ثم يكون « الله » فاعلاً أكثر منه مبتدأ . ويقل استعمال الله اسماً لكان أو خبراً لأن الله أول لا آخر ، فى كل الزمان وليس فى الماضى وحده . وقد استعمل الله فاعلاً حوالى ٥٥٠ مرة ومبتدأ ٢٠٣ مرات ، وفاعلاً مقدم أو مبتدأ ١٤٠ مرة ، واسماً لكان ٥٢ مرة وخبراً ٣٣ مرة وخبراً لان ٤ مرات .

(٥٨٠) فى استعمال الله كفاعل تظهر الأفعال منها حوالى ٨٠٠ مرة والباقى أسماء . وفى استعمال الله كمفعول تظهر الأفعال ٣٨٥ مرة والباقى أسماء . أما فى المجزور فلا تظهر الأفعال أو الاسماء لأنه أضافة .

(٥٨١) فى استعمال الله كفاعل لأفعال تظهر أفعال النفى حوالى ٤٠ مرة . وفى استعمال الله منصوباً تظهر أفعال النفى حوالى ٥ مرات والباقى أفعال إثبات .

والمستقبل مما يدل على شموله واحاطته . وتتشابه أفعال الإنسان مع أفعال الله والخلاف يكون في القدرة أو في الهدف وحدهما مثل « ومكروا ومكر الله » أو « تعلموهن مما علمكم الله » أو « رضى الله عنهم ورضوا عنه » أو « الا تنصروه فقد نصره الله » أو « وأحسن كما أحسن الله اليك » مما يدل على أن الأفعال واحدة سواء نسبت الى الإنسان أم الى الله . وكانت أكثر الاسماء كصفات هي عليم ثم غفور ، ثم رحيم ثم حكيم (٥٨٢) . أما الأفعال فأكثرها ورودا شاء وهدى وأتى وأنزل مما يدل على الإرادة المطلقة والرحمة المطلقة وأنزال الوحي كأهم أفعال لله (٥٨٣) . والأفعال بها نفى وإثبات ويغلب على بعض الأفعال النفي

(٥٨٢) تذكر عليم حوالى ١٠٥ مرات ، غفور حوالى ٦٠ مرة ، رحيم حوالى ٥٥ مرة ، حكيم حوالى ٥٠ مرة ، عزيز (٣٥) ، خير (٣٠) ، تقدير (٢٧) ، سميع (٢٧) ، بصير (٢٦) ، غنى (١٦) ، حميد (١١) ، شديد العقاب (١١) ، واسع (١٠) ، حلیم (٨) ، شهيد (٨) ، قوى (٨) ، ثواب (٦) ، ثم باقى الصفات أقل من ذلك مثل محيط ، مخرج ، ذو الفضل ، رؤوف ، ولى ، حى ، قيوم ، غالب ، مستعان ، خالق ، مولى ، مقبى ، وكيل ، مهلك ، معذب ، حسيب ، مصدر ، بارىء ، عالم ، علام ، ملك ، كاف ، قهار ، واحد ، مبتلى ، رقيب ، قادر ، نصير ، برىء ، مخزى ، ثواب ، لطيف ، رزاق ، حق ، هادى ... الخ .

(٥٨٣) ذكر فعل شاء حوالى (٦٥ مرة) ، وهدى (٦٥ مرة) ، وعلم (٥٥ مرة) ، وأتى (٤٠ مرة) ، وأنزل (٣٦ مرة) ثم بعضها أفعال خلق (٣٥) ، جعل (٣٣) ، أحى نفيا أو اثباتا (٣٠) ، أضل (٢٥) ، غفر (٢٢) ، آزاد (٢٠) ، رزق (١٦) ، بعث (١٥) ، ضرب (١٥) ، حكم (١٣) ، نصر (١١) ، وعد (١٠) والباقى أقل من ذلك مثل اتخذ ، أطلع ، أظن ، أناب ، يرى ، أنعم ، أيد ، أخذ ، ابتلى ، أبى ، أخذ ، أركس ، أفتى ، أيسد ، أمحن ، اجتبى ، أبطل ، أسرع ، أذن ، أصطفى ، أسقى ، أحمى ، أخذ ، أضر ، أمر ، بين ، بعث ، بسط ، تاب ، تبارك ، تعالى ، ثبت ، جزى ، جفّر ، أحل ، حاسب ، حرم ، حفظ ، محق ، أحبط ، أخرج ، أحسن ، أحاط ... الخ . ويمكن تصنيفها مثل الاسماء بين العقل النظرى مثل رأى ، سمع ، أطلع ... الخ ، والعقل العملى رزق ، وهب ... الخ ، وملكة الحكم مثل أناب . النظرى مثل العملى رزق ، وهب ... الخ ، وملكة الحكم مثل أناب ، غفر ، تاب . الخ .

مثل لا يحب ولا يخلف ولا يظلم . فحب الله مشروط بأفعال الطاعة من العباد وليس مطلقا كما هو الحال عند الصوفية ، ووعده قائم لا ينخرق طبقا لقانون الاستحقاق ، والعدل هو عدم الظلم (٥٨٤) . أما بالنسبة لاستعمال الله مفعولا لأفعال فانها تدل على أن الله ليس فقط فاعلا لأفعاله بل هو موضوع لأفعال الشعور . وأكثر الأفعال التي تأخذ الله موضوعا لها هو فعل التقوى في صيغة الامر « اتقوا » ثم فعل العبادة في المضارع « تعبدون » كتنكير واقع ثم فعل الطاعة في صيغة الامر « أطيعوا » (٥٨٥) . أما استعمال الله مجرورا فانه يشير الى الاضافة ، اضافته الى أشياء وفي مقامها سبيل ثم آيات ، أى أن الله طريق للفعل وآية للاستدلال (٥٨٦) . وقد يذكر الله مجرورا بحروف الجر تشير الى

(٥٨٤) يغلب على أفعال أحب النفى لا يحب ، وظلم النفى أيضا لا يظلم ، وخلف لا يخلف ، وقد يتساوى الامر كما هو الحال في هدى ، لا يهدى

(٥٨٥) اتقوا (٨٠ مرة) ، تعبدون (٣٦) ، أطيعوا (٢٣) ، اذكروا (١٣) ، استغفروا (٩) . كما يكون الله موضوعا مع أفعال أخرى مثل : أتى ، أراد ، ابتغى ، بايع ، أسلم ، توكل ، تولى ، أحب ، حارب ، حاد ، حسب ، خاف ، خان ، أخلف ، خادغ ، خشى ، دعا ، رجا ، سأل ، سجد ، سبى ، شاق ، سب ، شهد ، صدق ، قدر ، تكبر ، كتم ، كذب ، كسر ، نسي ، نصر ، نبأ ، وجد . ومنها أفعال نفى : لا تجعل ، لا تخونوا ، لن تعجز ... الخ .

(٥٨٦) ذكر سبيل الله ٦٩ مرة ، آيات (٤٢) ، اذن ، نعمة ، رسول (١٨) ، فضل ، وعد (١٦) ، أمر (١٣) ، حدود (١٢) ، اسم (١١) ، ذكر (١٠) ، كتاب ، سبحان (٩) ، عهد ، سنة (٨) ، لعنة ، عذاب ، عباد (٧) ، وجه ، هدى (٥) ، شعائر ، نصر ، أرض (٤) ، خشية ، كلام ، مساجد ، أنصار ، دين ، رضوان ، خلق ، حزب ، لقاء ، كلمات ، ناقة (٣) ، مرضاة ، دفع ، حكم ، خزائن ، آلاء ، مكر ، عدد ، معجزى ، ابن ، نور ، أولياء ، معاذ ، روح ، أيام ، عبد ، أهل ، أعداء ، داعى (٢) ، رزق ، أنبياء ، صيغة ، حب ، ملاقوا ، مرضاة ، يدى ، حبلى ، أبناء ، شهادة ، رسل ، زينة ، علم ، بغية ، كلمة ، باس ، أنعم ، حرمت ، غضب ، مال ، صنع ، ثواب ، فطرة ، رسالات ، جنب ، مقت ، صراط ، نار (مرة واحدة) .

ان الله يدخل في علاقة حركية مع الافراد والجماعات . ويأتى في مقدمتها اللام لله ، ثم بالله ، ثم من الله ، ثم على الله ، ثم عند الله ، ثم الى الله ، ثم دون الله ، ثم غير الله ، ثم مع الله ، ثم في الله ، ثم بعد الله . فالله حركة في كل الاتجاهات . كما يظهر الله مجرورا بعد حرفي القسم تالله ثم والله (٥٨٧) . فالله أعلى ما لدى الانسان وأعز ما لديه .

رابعا : الهيات أم إنسانيات ؟

١ - مقدمة : الحقيقة والمجاز :

هل الصفات الهية أم إنسانية ؟ وهل نظرية الذات والصفات والافعال كلها نظرية في الله أم نظرية في الانسان ؟ وبتعبير معاصر ، هل الالهيات إنسانيات مقلوبة ؟ (٥٨٨) لقد وضع القدماء السؤال صراحة : هل الصفات في الله على الحقيقة وفي الانسان على المجاز أم في الله على المجاز وفي الانسان على الحقيقة ؟

والواقع أن هناك أربعة احتمالات . الاول أن الصفات في الانسان

(٥٨٧) ذكر الله مجرورا بحرف الجر دون أن يكون مضافا اليه كالآتي لله (١٤٥) ، بالله (١٣٨) ، من الله (٨٩) ، على الله (٨٢) ، عند الله (٦٤) ، الى الله (٤٧) ، دون الله (٤٢) ، غير الله (١٧) ، مع الله (١٦) ، في الله (١١) ، بعد الله (٢) بين الله (مرة واحدة) . أما في حروف القسم فقد ذكر تالله (١٠) والله (مرة واحدة) . (هذا الإحصاء تقريبي صرف ، ثم بالعد العيني دون آلات حسابية ويكفى منه أن تظهر الدلالة العامة بصرف النظر عن دقة العد . ونرجى الإحصاء الدقيق للقسم الثالث من التراث والتجديد « نظرية التفسير » للجزء الثالث منه عن « المنهاج ») .

(٥٨٨) المواقف ص ٢٦٩ ، هذه العبارة لا شأن لها بما هو معروف عنها في التراث الغربي في الفلسفة الأوروبية المعاصرة في القرن التاسع عشر عند فيورباخ بل هو تعبير عن مسألة وضعها القدماء . انظر بحثنا « الاغتراب الديني عند فيورباخ » ، عالم الفكر ، إبريل ١٩٧٩ وأيضا مقالنا :

Théologie ou Anthropologie, La Renaissance du Monde Arabe.

— ٦٠١ —

على الحقيقة وفي الله على الحقيقة . وهو مستحيل لانه لا يمكن ادراك الله في الحقيقة ولا يمكن تصويره الا بقياس الغائب على الشاهد . ولا يمكن ان تكون الصفات في الله وفي الانسان معا لانها تقوم كلها على قياس الغائب على الشاهد ، والله هو الغائب والانسان هو الشاهد . وهو اكثر تواضعا واقرب الى الواقع . فالانسان لا يعرف الا نفسه ولا يقيس الآخر الا على ذاته ، طبقا لقياس المجهول على المعلوم (٥٨٩) . والثاني ان تكون الصفات في الله على الحقيقة وفي الانسان على المجاز ، وهو ما يناقض أيضا قياس الغائب على الشاهد . وهو ادعاء لانه لا يوجد موضوع واقعي توجد فيه الاشياء على الحقيقة ويمكن معرفة اسمائه ، فكل الذي يوجد هو الانسان . فالانسان لا يعرف الا ذاته بتجاربه الباطنة ، حقيقة لا وهما (٥٩٠) . والثالث أن تكون الصفات في الله على المجاز وفي الانسان على المجاز ، وهو ما يناقض معرفة الانسان لنفسه حقيقة

(٥٨٩) قال اكثر أهل الكلام أن الباري عالم قادر حي سميع بصير في الحقيقة والانسان أيضا يسمى بهذه الاسماء في الحقيقة ، مقالات ج ١ ، ص ٢٤١ .

(٥٩٠) عند بعض المعتزلة الصفات في الله على الحقيقة ، مقالات ج ١ ، ص ٢٤٠ — ٢٤١ ، ويعزى الى الناشئ قوله انها في الله على الحقيقة وفي الانسان على المجاز . فالباري عالم قادر حي سميع بصير قديم عزيز عظيم جليل فاعل في الحقيقة والانسان شيء موجود في المجاز . والنبي صادق في الحقيقة فاعل في المجاز . الاسماء وقعت على الله . وهي فيه بالحقيقة وفي الانسان بالمجاز ، مقالات ج ١ ، ص ٢٤٠ — ٢٤١ ، وكان لا يستدل بالانفعال الحكيم على أن الباري عالم قادر حي سميع بصير لان الانسان قد تظهر منه الانفعال الحكيم وليس بعالم قادر حي سميع بصير في الحقيقة . وكان يقول : اذا وقع على مسمين يكون اما اشتباه ذاتيهما مثل جوهر وجوهر أو اشتباه ما احتلته الذات مثل متحرك ومتحرك أو وقع الاسم عليهما . المضاف اضيفا اليه وميزا منه مثل محسوس ومحسوس أو أن يكون أحدهما بالحقيقة والآخر بالمجاز ، مقالات ج ٢ ، ص ١٦٧ ١٦٨ ، ج ١ ، ص ٢٤٠ — ٢٤١ ، وقد أنكر عبد بن سليمان أن يكون الله عالما قادرا في حقيقة القياس وكان يقول القديم لم يزل في حقيقته للقياس وليس يقال عالم قادر في حقيقة القياس لان هذا يوجب أنه لا عالم ولا قادر الا هو ، مقالات ج ٢ ، ص ١٦٥ — ١٦٦ .

والا وقعنا في النسبة والشك والوهم واللاادرية . والانسان موجود على الحقيقة وصفاته على الحقيقة وليست على المجاز (٥٩١) . بل أن اثبات الصفات للانسان على الحقيقة تحصيل حاصل لان الانسان يعلم أنه يقدر ويسمع ويبصر ويتكلم ويريد . . . الخ ولا ينكر أحد من البشر ذلك الا في بعض النظم الاجتماعية التي تقوم على القهر والغلبة والتي تنكر سمع الانسان وبصره وكلامه وقدرته بل وتنكر حقه في ذلك . ولكن حتى هذا فان هذه الانظمة تعلم أن الانسان قادر وعالم ومريد بدليل سننها انقوانين لسلبه هذا الحق الذي يحدث في الخفاء والى أن تقوم الثورات الشعبية ويمارس الانسان هذا الحق علنا . لم يبق إذن الا الاحتمال الرابع أن تكون الصفات في الانسان على الحقيقة وفي الله على المجاز لان الانسان له سمع وبصر وكلام ثم يسقط الانسان خصائصه على غيره في ظروف نفسية واجتماعية معينة مثل العجز والقهر والظلم ، ويدفعها الى حد الاطلاق . ثم يعبر بالصورة الفنية عن هذه الصفات لمزيد من التأثير على النفس والقدرة على الابلاغ (٥٩٢) . وهى نفس القضية التي عرضها

(٥٩١) لا يوجد هذا الاحتمال الا نظرا وليس له فرقة تمثله لان التعارض بين الحقيقة والمجاز في الانسان وفي الله أو اثبات الحقيقة في كليهما ولكن يستحيل فيهما معا والا كان ذلك انكارا للحقيقة على الاطلاق وهو ما تعارضه نظرية العلم .

(٥٩٢) قال جمهور المعتزلة ان اطلاق العلم لله انما هو مجاز لا حقيقة . وقال سائر الناس أن لله علما حقيقة لا مجازا ، الفصل ج ٢ ، ص ١١٨ ، وعند الجبائي أن أسماء الله جارية على القياس . وأجاز اشتقاق اسم له من فعل فعله ، الفرق ص ١٨٣ ، ولا يثبت الجبائي للبارى علما في الحقيقة كالان به عالما ولا قدرة في الحقيقة كان بها قادرا ، مقالات ج ٢ ، ص ١٨٥ ، ولا يجوز وصف الله بأنه فوق عبده على الحقيقة بل على المجاز وكذلك صفات أخرى مثل قريب ومتمين وشديد وشاهد ومطلع وغنى ونور السموات والارض ، ومؤمن وحق وجواد وغالب ولطيف ورفيق وشكور وخير ، مقالات ج ٢ ، ص ١٩١ — ١٩٥ . « وقال بعض أهل زماننا ، وهو رجل يعرف بابن الايادى أن البارى عالم قادر حى سميع بصير في المجاز والانسان عالم قادر حى سميع بصير في الحقيقة ، وكذلك في سائر الصفات » مقالات ج ١ ، ص ٢٤٠ ، وقد صرح بذلك رجل يعرف بابن

الصوفية في موضوع الحب . هل حب الانسان لله حقيقة وحبه للانسان مجازا فالانسان لا يحب الا الله أم أن حب الانسان له مجازا وحبه للانسان حقيقة فالانسان لا يحب الا الانسان ؟ ويعنى ! مجاز هنا الخداع والوهم أو المرض والتعويض النفسى وليس مجرد صورة فنية يمكن فهم معانيها بقواعد اللغة وأساليب التشبيه وطرق الاستعارة . والحقيقة أن اثبات الصفات كلها قائم على قياس الغائب على الشاهد . لذلك توسع الاشاعرة في الاستقراء ومعناه وأنواعه ، التام والناقص ، الصائق والكاذب في الانتقال من الجزئيات الى الكليات نظرا لاعتقاد قياس الغائب على الشاهد على الاستقراء التام وحتى يمكن معرفة إذا كنا مشتركين في الحقيقة أو مختلفين (٥٩٣) . وقد لاحظ الفقهاء أن كل هذه الصفات الفاظ مشتركة يتراوح استعمالها بين العموم والخصوص ، تطلق على الله وعلى الانسان معا ولكنها تبدأ أولا بأن تطلق على الانسان طبقا لمقتضيات الحس والمشاهدة ثم تطلق فيها بعد سنى الله تجوزا ومجازا (٥٩٤) . والفلاسفة وحدهم هم الذين يرفضون كل اشتراك بين الله والانسان في الصفات ويأخذون الموقف الثنائى الذى يضع العالم فى قطبين متعارضين موجب أعلى وسالب أسفل ، وبقدم ما يعطى الاول يسلب الثانى (٥٩٥) . لقد أدرك القدماء المسألة وانتابتهم الحيرة ، فجعل البعض الصفات فى الله مصدر الصفات فى الانسان وهو محل وسط مفتحول الصفات من صفة ثابتة الى صفة متحركة الى فعل وعطاء فلا تكون صفة

الايادى كان ينتحل قولهم فزعم أن البارى عالم قادر سميع بصير فى المجاز لا فى الحقيقة » ، مقالات ج ١ ، ص ٢٥٧ ، ومنهم رجل يعرف بعباد بن سليمان زعم أن البارى عالم قادر بصير حكيم جليل فى حقيقة القياس ، وكان يقول أن القديم لم يزل فى حقيقة القياس ، مقالات ج ٢ ، ص ١٥٧ ، ص ١٦٦ .

(٥٩٣) الغاية ص ٤٤ — ٤٧ :

(٥٩٤) الملل ج ١ ، ص ١٢١ — ١٢٢ .

(٥٩٥) انظر الجزء الثانى من القسم الاول من « التراث والتجديد » بعنوان « من النقل الى الابداع » محاولة لاعادة بناء علوم الحكمة .

مغلقة على نفسها نصف ذاتا ثابتة بل هي قصد وفعل وحركة وتأثير وخلق في غيرها (٥٩٦) . ولكنه يكون أقرب الى الاحتمال الرابع أى كون الصفات في الانسان واقعا وفي غيره قياسا ، خيالا او وهما . فالصفات السبع ، هي في حقيقة الامر صفات انسانية خالصة . فالانسان هو العالم القادر والحي ، والانسان هو السميع والبصير والمتكلم والمريد . كل صفة تعبر عن طائفة انسانية او ملكة . يعبر العلم عن العقل النظري ، والقدرة عن العقل العملي ، والحياة عن الوجود الانساني الحي ، وكأن الحياة تظهر عقليين ، العقل النظري والعقل العملي . أما السمع والبصر فهما مدخلان للعلم فالعلم لا يكون الا حسيا . والكلام تعبير عن العلم ، ونطق به في العالم الخارجى . والارادة تعبير عن القدرة وتحقق لها بالفعل . والاعتراف بالحق لا يعنى هدم الحق . كما لا يعنى الاعتراف بالواقع التهديد أو التخويف بنفى الصفات لله . يمكن اطلاق الصفات والاسماء مع معرفة كيفية هذا الاطلاق وبأى معنى ومتى يحدث ، وهل هي أوصاف لذات موجودة بالفعل أم مجرد عمليات شعورية تحدث في وقت معين وظرف محدد (٥٩٧) .

٢ — العمليات الشعورية .

ان ما وصفه القدماء على انه « الذات والصفات والافعال » هو في حقيقة الامر « الانسان الكامل » . فكل المادة التى وضعها القدماء تحت

(٥٩٦) قالت طائفة من الشيعة انه لا يجوز التعطيل عن الاسماء الحسنى . ولا يجوز التشبيه بالصفات التى يشترك فيها الخلق فيطلق على البارى الوجود . وتدعوه بأحسن الاسماء وهو العليم القدير السميع البصير الى غير ذلك مما يعد في التنزيل لكن لا بمعنى الوصف والصفة لان عليا كان يقول في توحيده لا يوصف بوصف ، ولا يحد بحد ، ولا يقدر بمقدار الذى كيف كيف لا يقال له كيف ، والذى أين أين لا يقال له أين . لكننا نطلق الاسماء بمعنى الاعطاء فهو موجود بمعنى أنه يعطى الوجود ، وقادر وعالم بمعنى أنه واهب العلم للعالمين والقدرة للقادرين ، التهديد ص ١٢٨ — ١٣٠ .

(٥٩٧) يهدد ابن حزم بأن المنكر للصفات والاسماء يستحيل عنده أن يكون الله عالما قادرا حيا . ويكون جاهلا عاجزا ميتا . الخ . الفصل ج ٢ ، ص ١٤٦ — ١٤٧ .

هذا الاسم لا تشير الى موضوع فعلى بل تعبر عن موقف انساني خالص تجاه موضوع مثالي . فما ظنه القدماء على أنه وصف موضوعي لحقيقة واقعة في الخارج هو في الحقيقة وصف ذاتي لشعور المتكلم اسقطه في الخارج ثم قفز من الشعور الى العالم الخارجي بلا ادنى مبرر عقلي الا عجزه عن تحقيق هذا الموضوع المثالي بالفعل كمشروع له في العالم الخارجي كنظام مثالي للعالم . وفي أحسن الاحوال يتم هذا الاسقاط بتحيز مسبق يفترض تطابق عالم الشعور والعالم الخارجي . وهو ناتج عن نقص في الوعي بالمسافة بين المثل والواقع ، بين الوعي بالذات والوعي بالعالم . وفي أسوأ الاحوال يتم بلا وعى على الاطلاق وبالاغراق في عالم الشعور الخالص بعد أن فرغ من كل الموضوعات وامتلأ بالعواطف والانفعالات . ويكون الشعور حينئذ في موقف نرجسي خالص لا يرى الا ما بداخله خارجه . ما ظنه القدماء اذن على أنه وصف لله بالفعل هو في الحقيقة وصف للانسان . ولما كان الله هو الكامل جاء وصفه وصفا للانسان الكامل . ويحدث ذلك طبقا لعمليات شعورية محددة . وتعنى العمليات الشعورية ما يحدث داخل شعور المتكلم من صياغات عقلية للتجارب الشعورية التي يمر بها . فما دامت العبارات الكلامية لا تصف شيئا موجودا في الواقع بل تعبر عن تجارب شخصية فانه لفهم هذه العبارات يتم ارجاعها الى مصدرها في الشعور .

(١) العلم المطلوب . ان المتأمل في علم الكلام أولا وفي الوحي ثانيا

اي الكلام ليرى بوضوح تام أن علم الكلام علم مطلوب ، وفي هذا القلب تتحدد كل موضوعاته على نحو معين ، وتصبح كل مشاكله مشاكل كاذبة . وتظهر الحاجة الى اعادة وضع هذا العلم وضعاً صحيحاً حتى تحل مشاكله . فليست المسألة الاجابة على السؤال بل وضع السؤال وضعاً صحيحاً . وقد تتبدد المشاكل كلها عندما يعاد وضعها وضعاً صحيحاً . وكثيراً ما تتحدد الاجابة كلها بطريقة وضع السؤال .

فإذا تأملنا الوحي نجد أنه أساساً قصد موجه من « الله » نحو « الانسان » أو كلام مصاغ من أجل الانسان . الله هو المرسل ، والانسان هو المرسل اليه . الشعور الالهى قائم على قصد ، وهو الحديث الى

— ٦٠٦ —

الإنسان . يتجه الشعور الالهي نحو الإنسان بفعل الكلام . وعندما نتحدث عن الوحي كمقصد من الله الى الإنسان فأننا لا نستعمل لفظة « الله » للدلالة على شخص أو ذات أو قدرة مشخصة أو غيرها بل نتحدث عن واقعة الوحي ذاتها . ولفظ « الله » ليس الا لفظا عرفيا استعمله الناس للدلالة على معنى عام ، ويمكن استعماله مبدئيا نظرا لسهولة استخدامه في اتصال المعاني ، ولكنه ليس اسما بمعنى أنه يدل على جوهر (٥٩٨) .

وإذا أتينا الى علم الكلام نجد أنه قد قلب الاتجاه وجعل الكلام هو قصد الإنسان نحو الله . فبمثل أن يحلل عالم الكلام الوحي باعتباره قصدا من الله نحو الإنسان فإنه يحلله باعتباره قصدا من الإنسان نحو الله . فجعل عالم الكلام الإنسان هو المرسل والله هو المرسل اليه ! علم الكلام اذن خارج عن قصد الله بل هو مضاد له . فبدلا من أن يفكر الإنسان في نفسه تشبها بالله لان الله يفكر في الإنسان . بدليل ارسال الوحي ، فكر المتكلم في الله وهو ما لم يفعله الله لان الله لم يجعل نفسه موضوعا لعلمه . وإذا تحدث عن نفسه في الوحي فأننا نتحدث للإنسان ولصالح الإنسان وتأكيذا لقيم الإنسان ويصور الإنسان ولغته ومعهم وقدراته .

ومفضلا عن أن الوحي اتجاه من الله نحو الإنسان فإن موضوعه ايضا هو الإنسان . فالإنسان هو اتجاه الوحي وموضوعه ، هدفه وغايته . ولما كان الوحي هو العلم الالهي كان موضوع العلم الالهي هو الإنسان . اذا حللنا الشعور الالهي وجدنا الإنسان بؤرته ، فهو الاتجاه والغاية ، هو المنبع والمصب . واذا نفذنا الى لب العلم الالهي لوجدنا الإنسان موضوعه . يفكر الله في الإنسان بدليل حديثه له ، ولا يفكر كما قال القدماء في ذاته لان ذاته أشرف ما في الكون ، وعيب عليه ونقص فيه أن يفكر فينا هو أقل منه شرفا وكمالا . ولكن بمنطق القدماء اذا كان الله

يفكر في الموضوعات الشريفة يكون الانسان هو اشرف الموضوعات
بدليل حديث الله اليه ومخاطبته اياه ، وارسال الرسل والوحى اليه ،
ويكون الانسان هو الموضوع الرئيسى لعلمه ، وبدليل خلقه سيد الكون
ولمكا عليه ، وتسخير كل شىء في الطبيعة له ، وحمل الانسان وحده الامانة
وقبوله طواعية هذا التكليف ، والمركز المتميز كطرف في علاقة فريدة مع
الله (٥٩٩) .

ولكن علم الكلام بعد تغييره لاتجاه الوحي وقلبه له من الانسان الى
الله غير موضوع الوحي أيضا فبدل أن كان موضوع الوحي هو الانسان
صار موضوعه هو الله أى أن عالم الكلام أرجع الى الله كلامه فجعل
الله غاية الكلام وموضوعه ، وهذا مضاد لقصد الله وعلومه . فقصد الله
هو الانسان ، وموضوع علمه هو الانسان في حين أن عالم الكلام جعل
قصد الله هو الله وعلم الله هو الله . بعد أن أعطى الله الوحي الى
الانسان رده عالم الكلام الى الله . عالم الكلام هنا جاحد بنعمة الله
ومضر بمصلحة الانسان . جعل الله نرجسيا لا يرى الا ذاته ، وجعلها
ذاتا فارغا بلا موضوع آخر غيره .

هذا هو معنى أن علم الكلام علم مقلوب . فالوحي مركزه الانسان
من حيث أنه قصد الله وموضوع علمه في حين أن علم الكلام جعل الله
مركز الوحي وموضوع علمه . علم الكلام إذن علم مقلوب ، رأسه الى
أسفل ، وقدها الى أعلى ، فبدلا من أن يتطابق مع قصد الله وموضوع
كلامه ووحيه وعلمه ويتجه نحو الانسان عارض هذا المقصد والكلام
والوحي والعلم واتجه نحو الله بحركة عكسية مضادة . وباستعمال

(٥٩٩) وفي هذا المعنى يمكن فهم آيات الخلافة والتكريم والامانة في
الوحي مثل « واذ قال ربك للملائكة انى جاعل فى الارض خليفة » (٢ :
٣٠) ، « يادادود انا جعلناك خليفة فى الارض فاحكم بين الناس بالحق »
(٣٨ : ٣٦) ، « واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم » (٢ : ٣٤) « ولقد
كرمنا بنى آدم » (١٧ : ٧٠) ، « انا عرضنا الامانة على السموات
والارض والجبال فلبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الانسان »
(٣٣ : ٧٢) .

صورة مجازية اذا كان الوحي مقصدا « نازلا » ندرى الانسان فان علم الكلام قد قلب الوضع وجعله مقصدا « صاعدا » نحو الله . وعى هذا النحو يأخذ تحريم النقصاء له معنى جديدا ، ويعطى له أساس فلسفى ، ويتم الكشف عن سبب التحريم وعلته (٦٠٠) .

وهذا هو معنى أن الوحي « أنثروبولوجيا » وليس « ثيولوجيا » أى أنه علم انسان وایس علم اله . ولا تعنى الأنثروبولوجيا أو علم الانسان هذا العلم المعروف بهذا الاسم في عصرنا هذا في حضارة مجاورة غازية ، دراسة لنشأة الانسان « البدائي » وتطوره من الناحيتين البدنية والنفسية والاجتماعية والسياسية والقانونية واللغوية والحضارية . الخ ، بل دراسة بنائية فلسفية من حيث هو انسان وتحليل ابعاده ووصف وجوده . الانسان عالم بأكمله . بل ان ما يحدث في العالم الخارجى لا يمكن فهمه أو ضبطه أو التعبير عنه الا من خلال الانسان . ليس الانسان عالما صغيرا امام عالم كبير بل هو العالم ذاته صغيرا وكبيرا (٦٠١) .

(ب) من الكلام الى الشخص . ولا يتمثل هذا القلب فقط في تغيير المتصد والموضوع من الانسان الى الله بل يظهر أيضا في تغيير الوحي من الكلام الى الشخص . أعطى لنا الوحي كلاما ، والكلام حين يكون موضوعا لا يتعدى نطاق اللفة وتحليلها . والمقصود بالكلام هو فهمه وتحويل معانيه الى توجيهات للسلوك من أجل تغيير الواقع وجعله مطابقا للكلام في بنائه . وان أهم ما يميز الوحي في آخر مراحل تطوره هو أن الكلام أصبح هو التعبير الوحيد عن « الله » . عبر الله عن ذاته في الوحي أى في كلامه ، وأعلن عن وجوده وصفاته وخلقه في الوحي . واذا كان قد ظهر في مظاهر مادية ، صوتا لابراهيم ، ونارا لموسى ، وروحا أو كلمة لعيسى ، فإنه لم يظهر في آخر مرحلة من تطور الوحي الا من

(٦٠٠) انظر نصوص التحريم في السيوطى : صون المنطق والكلام عن من المنطق والكلام .

(٦٠١) وهو معنى آية « وفي الارض آيات للمؤمنين ، وفي أنفسكم أفلا تبصرون » (٥١ : ٢١) .

خلال الكلام . واذا كان قد تدخل بشخصه تدخلًا مباشرًا في سير العالم ، طوفان نوح ، شق البحر ، رفع عيسى فإن هذا التدخل المشخص المباشر قد انتهى . وفي آخر مرحلة من مراحل الوحي ، ثم يعد له وجود مادي أو فعل محسوس بل أصبح كلامًا . تأسيس الوحي ، وهو الكلام باعتباره علمًا محكمًا هو الوضع الصحيح للكلام . وان تسمية علم الكلام لتصدق بالفعل على هذا العلم لان موضوعه هو الكلام . وهذا هو معنى ما يقال عادة من أن الوحي في آخر مراحلها أصبح وحي كلام لا وحي شخص . ليس الكلام جسداً أو طبيعة أو كونا بل كلام لغوي ، معان وأفلاط ، دلالات وعبازات (٦٠٢) .

ولكن علم الكلام قلب الوحي من الكلام الى الشخص ، وجعل الكلام وصفاً لشخص المتكلم وهو الله . وبدلاً من أن يوجه الكلام الى تغيير الواقع وتطويره فإنه يقلبه الى أعلى تثبيتاً وتأكيداً وبرهاناً على شخص المرسل . قام علم الكلام اذن بعملية نفسية خطيرة وهو « التشخيص » في الحديث عن الكلام باعتباره شخصاً وليس كلاماً يدرس دراسة علمية من حيث الصوت أو الحرف أو اللفظ أو المعنى أو الرمز كما هو الحال في العلوم الانسانية . حول علم الكلام الكلام الى شخص ، وتحدث عن « الله » وكأنه يتحدث عن شخص له كل صفات الشخص المادية كالبدن واليدين والرجلين والعينين أو المعنوية مثل العلم والقدرة والارادة ... الخ . بدلاً من أن يكون الشخص صفة للكلام أصبح الكلام صفة للشخص . بدلاً من أن يكون الكلام هو الاصل والشخص هو الفرع أصبح الشخص هو الاصل والكلام هو الفرع . بدلاً من أن يكون الكلام هو موضوع العلم والشخص خارج عن نطاق العلم أصبح الشخص هو موضوع العلم الاول والكلام خارج نطاق العلم الا من حيث كونه صفة للشخص . ثم يدخل الشخص في نطاق المقدس ويصبح وصفه تابعاً لاسمى عواطف التعظيم والاجلال ، ويكون كل تشابه بينه وبين

(٦٠٢) انظر الفصل التاسع عن النبوة وأيضاً القسم الثاني من رسالتنا الثانية : La Phénoménologie de l'exégèse .

الإنسان ضرباً من التطاول ونقصانا في الاعتراف بالفضل وبإلجئيل .
وتصبح مهمة الشعور هو التآليه المستمر لهذا الشخص والتعبير عن هذا
التآليه باسمى عبارات التقدير والاعجاب . ويتحول العلم الى دين ،
والعقل الى انفعال ، والموضوع المدرك الى ذاتية فارغة .

وبالرغم من ظهور عملية التشخيص ثم التآليه هذه على اوضح
ما تكون في العلوم التقليدية الاخرى كالتصوف والحكمة باستثناء الاصول
الذى عاد الى العالم واصفا الانسان فيه (٦٠٣) ألا أن هذه العملية قد
سادت علم الكلام من اوله الى آخره حتى طبعته بطابعها وأعطته اسمها
فأصبح « علم التوحيد » أو « علم أصول الدين » في أصله الاول هو
الشخص المؤله حتى أن المسائل الانسانية او الطبيعية الخالصة في علم
الكلام أصبحت أيضاً قائمة على تدخل الشخص المؤله كطرف فيها دون
انعالم . صحيح أن الوحي تحدث عن الذات الإلهية وصفاتها ولكن هذا
الحديث هو كلام وليس ذاتاً أو شخصاً . وقد عرفنا الذات من خلال
الكلام وقد تم التعبير عنه بالحديث والصياغة . وكل ما نعلمه عن الذات
هو كلام وصياغات . أن صفات الله وأفعاله هي مجرد أقوال (٦٠٤) .
ونحن لا نعلم أفعاله الا عن طريق الاقوال من الوحي . الله ذاته لا يعرف
الا من خلال الوحي ، والوحي كلام أى أننا لا نعرف الله الا من خلال
العبارة ، ولا نفهمه الا من خلال فهمنا للعبارة .

والوحي من حيث هو كلام مكتوب بلغة البشر . ولا يهنا الكاتب لان
الشخص خارج نطاق السؤال . لا يوجد أماننا الا الكلام . والكلام
مكتوب بلغة معينة تطبق عليه قواعد هذه اللغة لفهمه . بل يتم التعبير عن
الكلام أحياناً بالصورة الفنية أى بتشبيهه إنسانى خالص . فإذا ما تحدث

(٦٠٣) أنظر رسالتنا الاولى عن أصول الفقه ووضع الانسان في
العالم ، Les Méthodes d'Exégèse ،

(٦٠٤) أجمعت المعتزلة على أن صفات الله وأسماءه هي اقوال وكلام ،
مقالات ج ١ ، ص ٢٥٠ ، وعند عباد بن سليمان صفات البارى هي
الاقوال مثل يعلم ، ويقدر ... الخ . والاسماء هي الاقوال مثل عالم ،
قادر ... مقالات ج ٢ ، ص ١٦٦ .

عالم الكلام بالوحي فان حديثه يكون كلاما من الدرجة الثانية أى كلاما بكلام أو كلاما عن كلام . كلامه ادراك لكلام الوحي وفهمه وتفسيره . وكل ما يقوله عالم الكلام يصبح قولاً من خلال أدراكاته وتصوراته . ولا وسيلة أمامه للخروج من عالمه الى العالم الخارجى أو افتراض أى تطابق بينهما . كلام عالم الكلام مجرد تعبيرات انسانية وعبارات وأقوال من صنعه يحددها مزاجه وشخصه وتربيته وثقافته وبيئته ومستواه الحضارى ولحظته التاريخية بل وأهواؤه وانفعالاته ومصلحه وولاءاته بل وقبيلته وجنسه وعصره . ولا يكون له أى معنى الا بالرجوع الى مصدره . فهو لا يشير الى موضوعات خارجية بل يعبر عن مقاصد موجهة من ذات المتكلم . يكشف الكلام عن ذات المتكلم أكثر مما يشير الى شيء موجود بالفعل . وهنا يقع التناقض والاستحالة . كيف يمكن التعبير عن المجرد الصورى الذى ليس كمثل شيء بلغة في نشأتها اتفاق تعتد على الصور الحسية وتقوم على التشبيهات ؟ علم الكلام على هذا النحو ادعاء لانه يظن أنه يصف شيئاً موجوداً بالفعل في حين انه يعبر عن مقاصد شعورية خالصة . وعلم الكلام بهذا المعنى ايضا يقوم على الغرور أو الجهل فيما يتعلق بالقدرة الانسانية على التصور والحكم . فاذا كانت الذات المشخصة المؤهلة في عالم الاطلاق فكيف بقدرة الانسان المحددة بتربيته ومزاجه وثقافته وبيئته وأهوائه اصدار حكم عليها ؟ كيف يمكن للنسبى اصدار حكم على المطلق ؟

واذا كان كل ما نعرفه من الله هى أقوال سواء من الوحي أو من فهمنا اياه أو من وصفنا له كما يفعل المتكلم وكما تقتضى بذلك خبراتنا الشخصية ولغتنا الانسانية لم يعد هناك فرق بين السمع والعقل لان الأقوال التى تصدر من أحدهما أو كليهما تعبر عن شيء واحد بلغة انسانية واحدة . فقبل أن يأتى السمع كان الناس يتحدثون عن الله ويعطونه نفس الصفات مع اختلاف في العدد أو في الدرجة أو في الصورة الذهنية ودرجتها من الحسنية أو التجريد . وقد تحدث الناس أيضا بعد السمع . هناك مواقف اجتماعية هى التى تحدد نوع الحديث ودقته ، وهى مواقف موجوده قبل السمع وبعده . وبالتالي ردا على سؤال القدماء : هل يجوز تسمية الله بصفاته قبل أن يأتى السمع بالعقل ؟ نقول ان الحديث عن الله سابق على السمع وتال له . وما السمع الا أحد

الاحاديث عن الله (٦٠٥) . وتخصيص السمع بالحديث عن الله تخصيص بلا . برر .

ولما كان حديث عالم الكلام عن الله لا يصف شيئا في الخارج بل يعبر عن عواطفه وانفعالاته تجاه العالم لا يفهم حديثه الا بارجاع عباراته الى مصدرها اى الى خبراته الشعورية ومواقفه الاجتماعية لمعرفة نشأة العبارات . ويكون السؤال حينئذ : هل التجارب الشعورية التى يقوم العقل بتحليلها تجارب انسانية سوية ام مجرد عواطف نشأت عن الاحساس بالعجز عن تغيير الواقع عند مجتمع مهزوم أو من الاحساس بالسيطرة عند مجتمع منتصر ؟ وللإجابة على هذا السؤال يحال الى الظروف الاجتماعية التى نشأت فيها التجارب الشعورية والتى يعبر عنها حديث المتكلم . وقد كان هناك نوعان من التجارب : تجارب قاسية ، ر بها المجتمع المهزوم ، مجتمع الشيعة ، وادت الى التالى والتجسيم ، وتجارب معتدلة ر بها المجتمع المنتصر ، مجتمع أهل السنة ، وادت الى التنزيه أولا ثم التشبيه ثانيا كرد فعل على التنزيه وتحول عنه اقترابا من التجسيم (٦٠٦) . يؤدى الانتصار الى راحة مادية وسيطره على المجتمع والطبيعة مما يؤدى بدوره الى اثبات قدرة مركزية ، سيطرة كما وصف أهل السنة المؤله وصفاته المطلقة لتؤيد المجتمع فى سيطرته وتساعد السلطة على مد نفوذها على بقايا المعارضين وجيوب المقاومة وتخويف بالمؤله الشخص الذى يعلم كل شىء ويسيطر على كل شىء والذى يجازى الصديق ويعاقب العدو . واذا ما أدت الراحة المادية الى نظام رأسمالى

(٦٠٥) الإجابة بالنفى تفترض وجود الرسول اذ لا يستدل بالشاهد على الغائب ولا بالأفعال على أن الله عالم حى قادر وعلى الله بالاعراض لان الحق يعرف من الكتاب والاجماع وحجج العقول ، مقالات ج ١ : ص ٢٤٩ ، ج ٢ ، ص ١٦٧ ، والإجابة بالنفى تقوم على اثبات العقل والاستدلال . فعند الجبائى اذ دل العقل على أن البارى عالم فوجب تسميته عالما وان لم يسم نفسه بذلك . وخالفه البغداديون اذ لا يجوز تسمية الله باسم قد دل العقل على صحة معناه الا أن يسمى نفسه بذلك ، مقالات ج ١ ، ص ٢٤٩ ، ج ٢ ، ص ١٨٥ — ١٨٦ .

(٦٠٦) أنظر الفصل الخامس عن الذات أو الوعى الخالص ، الوصف الرابع ، المخالفة للحوادث .

حصل توافق بين المجتمع المنتصر والمؤله الشخص ، بين السلطة السياسية المطلقة ورأس المال وبين السلطة الدينية المطلقة . واذا ما أدت الراحة المادية في المجتمع المنتصر الى نوع من التطهير والتعفف نشأت عواطف التأليه أيضا ، المؤله الشخص كمشجب تعلق عليه جميع صفات الكمال ، كما حدث عند الصوفية والفلاسفة الذين تمتعوا بهزايا المجتمع المنتصر دون معارضته أو تأييده كنوع من انتهازية الطبقة المتوسطة التي ترفض اخذ قرار حاسم اذ يهملها أن تعيش ثم أن تنافق وتدعى الفكر والاخلاق والكمال وتدافع عن الشرف والفضيلة في خطابها النظري . اذا حلت مشاكل البدن واطمأن الجميع على العيش نشأ البحث فيما وراء البدن . واذا اطمأن الجميع للسيطرة على العالم تم البحث فيما وراء العالم ، ونشأ الروح أو المؤله الشخص كستار أو غطاء على راحة البدن أو على الاستحواذ على العالم . وفي حقيقة الامر في داخل المجتمع المنتصر ينشأ تياران ، تيار السلطة وتيار المعارضة ، وبلغت العصر الشائعة ، يمين ويسار . اليمين تقوم العلاقات فيه على منطق الاختلاف ، اختلاف الذات عن الصفات ، فالصفات زائدة على الذات ، وتكون العلاقات بينهما علاقة تبعية . فالعقل الانساني تابع للنقل ، والطبيعة تابعة للإرادة المشخصة . وكناء فوقى للمجتمع ينشأ مجتمع الرئيس والمؤوس وعلاقة السيد بالعبد . واليسار يقوم على منطق التساوى ، تساوى الذات والصفات ، تساوى الجوهر والاعراض . العلاقات فيه ليست علاقة تبعية بل علاقة استقلال ، استقلال العقل الانساني عن النقل ، والارادة الانسانية والطبيعة المستقلة عن الإرادة المشخصة . وكناء فوقى للمجتمع ينشأ مجتمع التساوى بين الرئيس والمؤوس ، بين القمة والقاعدة .

والسؤال الآن : هل التحليلات العقلية لهذه التجارب الشعورية النفسية والاجتماعية للسيطرة أو للاضطهاد ، للسلطة أو للمعارضة عمل صحيح للعقل أم مجرد تبرير لهذه التجارب و « تنفيس » عقلى عنها بعد أن تحولت الى أزمات نفسية وصدمات اجتماعية ؟ ولإجابة على هذا السؤال نقول ان القوالب العقلية لم تكن تحليلات علمية بل كانت مجرد تبرير وصياغات عقلية للتجارب الشعورية . ويمكن أن يقال أن العقل كان خادما لعواطف التأليه وأنه قدم مقولاته واستدلالاته من أجل التعبير

عن هذه العواطف واعطاء أساس نظرى لها . ويمكن جمع هذه العمليات العقلية معا فى منطق متسق هو منطق الشعور .

٣ — منطق الشعور :

تقوم معظم التحليلات العقلية على نمط فكري واحد فى عدة صور يمكن التمييز فيها بين منطق التصورات الذى يقوم على القسمة ومنطق القضايا الذى يقوم على الاثبات والنفى للاستدلال . وقد يتداخل المنطقتان معا اذ يصعب التمييز بين التصور والتصديق . فالتصور تصديق ذهنى ، والتصديق يقوم على تصور .

(١) منطق التصور : ويقوم هذا المنطق على القسمة العقلية التى يتميز فيها الشئ عن الآخر من أجل تحديد العلاقات نفيا أو اثباتا . ويأخذ ذلك عدة صور منها :

١ — الشئ فى نفسه والشئ فى غيره (٦٠٧) . وهو تحديد للشئ بالنسبة الى نفسه ثم تحديده بالنسبة الى علاقاته بغيره . وهو نمط فكري بدئى للتعريف بالشئ أولا ثم بعلاقته بغيره ثانيا . بل ان مشكلة الذات والصفات لهى نتاج لهذا النمط العقلى . الذات هو الشئ فى نفسه والصفات هو الذات فى علاقاته مع غيره . وكذلك قسمة الشئ الى جوهر وعرض ، فالجوهر هو الشئ فى ذاته والاعراض هى علاقات الشئ بغيره . وكذلك الواحد والكثير ، فالواحد هو الشئ فى ذاته ، والكثير هو علاقاته بغيره . وهى أيضا علاقة الاستقلال والتبعية ، فالشئ فى ذاته هو الشئ المستقل والشئ لغيره هو الشئ التابع . وهو نمط فكري يساعد على التعبير عن عواطف التأليه التى تبقى القسمة بين طرف أول وهو

(٦٠٧) وهو التعبير المعروف فى اللغة اللاتينية فى التمييز بين

Per aliud ' Per se

الذات المشخص وأطراف ثانية تكون أقل رتبة منه وشرفا (٦٠٨) . ويعتمد هذا النمط على طبيعة العقل ومبادئه الأولى مثل مبدأ الهوية والاختلاف .

٢ — الهوية والاختلاف . يتحول النمط الأول الى هذه الصورة الثانية . فبعد قسمة الشيء الى الشيء في ذاته والشيء لغيره تأتي المقارنة بينهما . هل الشيء في ذاته هو هو أو هو غيره ؟ هل الشيء في ذاته مساوي لذاته أم مخالف لغيره ؟ لذلك حدث اشكال الصفات ، هل الصفات هو الذات أم هي غير الذات ؟ ثم حدث اشكال آخر في الكلام . هل القراءة هو الكلام أم غير الكلام ؟ وهو ما يتفق مع الفكر الديني القائم على القياس التمثيلي ، وقياس المثل بالمثل والبحث عن الهوية والاختلاف . وهذه أولى مراحل التفكير « البدائي » عندما يسأل الطفل عن أوجه الشبه والاختلاف بين الأشياء . وهي أيضا من بديهيات الفكر كما هو معروف في المنطق في مبدأ الهوية والتماثل وأرجاع مبدأ الاختلاف أو التناقض الى المبدأ الأول حيث أنه نفى له .

٣ — تصور شيء من شيء آخر . وهو تصور وفي نفس الوقت استتلال . وذلك لأنه عن طريقه يمكن اثبات الشيء باستنباطه من شيء آخر كاستنباط نتيجة من مقبلة . وتكون العلاقة بينهما علاقة توالد أو تبعية أو شرط . فمثلا بعد اثبات العلم تستنبط منه الحياة لان الحياة شرط العلم . ثم تستنبط منه القدرة لانه لا يحدث العلم الا ل قادر . ثم من الحياة يستنبط السمع والبصر والا كان الحي مصابا بأفة (٦٠٩) . وهو نمط من الفكر الطولي الذي يولد الفكرة من فكرة أخرى كما هو معروف في الفكر الاستنباطي في المنطق والفلسفات العقلية بالرغم من رفض التسلسل الى ما لا نهاية سواء من البداية أو من النهاية .

(٦٠٨) يستعمل الاشعري هذه القسمة كأساس للدليل الثاني بعد دليل الاضداد لاثبات قدم الصفات والكلام والارادة ، اللع ص ٤٣ — ٤٦ ، ويمكن حصر هذه الانماط بسهولة من « اللع » ، « الابانة » ، « التمهيد » ، « المحيط » ، « المغنى » .

(٦٠٩) يقول الاشعري مثلا : اذا كان له كلام فلماذا ليس له علم ؟ اللع ص ٢٥ — ٢٦ ، الابانة ص ٣٩ — ٤٣ .

{ — اثبات الشيء عن طريق ابطال نقيضه (٦١٠) . ويمكن اثبات الشيء لا باستنباطه من شيء آخر بل بتحديد علاقاته مع غيره . والحقيقة ان اثبات الشيء عن طريق اثبات استحالة النقيض لا يعد اثباتا للشيء بل هو فقط ابطال للنقيض . فقد يبطل النقيض دون أن يثبت الشيء . فابطال أن الشيء أبيض لا يعنى بالضرورة أنه أسود . وابطال أن الشيء ديت لا يعنى بالضرورة أنه حى . قد يكون هناك طرف ثالث لا هو الشيء ولا هو النقيض ، فكثيرا ما تجاوز الواقع هذه القسمة انعطالية الصورية الحادة . وقد تكون هناك وسيلة للجمع بين الشيء ونقيضه من أحد الوجوه وكثيرا ما يؤكد الواقع ذلك . وقد يكون الشيء الواحد مثبتا من وجه ومنفيا من وجه آخر على ما يشهد به الحس والمشاهدة . وقد تكون العلاقة بين الشيء ونقيضه علاقة جدل متبادلة أى أن هناك حركة مستمرة من الشيء الى نقيضه ومن النقيض الى الشيء دون فصل بينهما . وفى النهاية ان اثبات الشيء عن طريق ابطال نقيضه انما هو منهج جدلى خالص مهمته افحام الخصم وليس اثبات الشيء ، ويمكن للخصم استعماله أيضا فى تفنيد نفس الشيء باعتباره نقيضا له .

٥ — ابطال جميع اطراف القسمة الا واحدا . وأحيانا يضع العقل قسمة فى أطراف عدة تبطل جميعا ولا يبقى الا طرف واحد هو المطلوب اثباته . وهو معروف فى أصول الفقه باسم السبر والتقسيم (٦١١) .

(٦١٠) هذا هو المنهج السائد عند الاشعرى فى اثبات قدم الكلام بنفى الخلق عنه ، للمع ص ٣٣ — ٤٦ ، الإبانة ص ٢٠ — ٢٢ ، اثبات الكلام بنفى الضد وهو الخرس والسكوت والعى ، الانصاف ص ٣٧ ، ويعتبر الاشعرى قول أبى الهذيل ان علم الله هو الله تناقضا ، الإبانة ص ٣٩ — ٤٢ ، كيف ينفى العلم ولا تنفى الاسماء ؟ الإبانة ص ٣٩ — ٤٣ ، كما يثبت الاشعرى أن القرآن قديم باثبات فساد الضد وابطال النقيض . لو كان مخلوقا لاحتاج الى قول « كن » ، وهذا الى قول ثان وذاك الى قول ثالث حتى نتسلسل الى ما لا نهاية ، وهو معنى القدم ، للمع ص ٣٣ — ٣٤ ، القديم يفارق ما ليس بقديم ، المحيط ص ٦٠ .

(٦١١) انظر مثلا الحجة الرابعة للباقلانى : العلم اما مثله أو غيره ، التهيد ص ١٥٥ — ١٦٠ .

وهو نفس النمط السابق ولكن النقيض هنا متعدد وليس واحدا . وعييه أن القسمة قد لا تكون جامعة مانعة . فقد يدخل طرفان تحت قسم واحد . وقد يند أحد جوانب الشيء خارج القسمة . كما أنه يصعب تغليف الواقع أحيانا في قسمة عقلية . فالواقع واحد ومخلط ممتزج متحرك بعكس القسمة العقلية الثابتة المنفصلة .

(ب) منطق التصديق : وهناك عدة أنماط فكرية أخرى لا تتمدى كونها مجرد تحصيل حاصل لأنها قد لا تفيد جديدا . ولا يعنى تحصيل الحاصل هنا ما يقال عادة على قضايا الرياضة ، وجميع القضايا التحليلية ولكن تعنى أنها لا تقول شيئا على الإطلاق . فهي قضايا مفيدة لغويا بمعنى أن بناءها اللغوى سليم ولكنها لا تفيد شيئا مغنويا . فمنطق التصديق هنا هو اثبات الشيء لنفسه ليس من أجل التصديق به بل من أجل اتساقه مع نفسه وعرضه على نحو يقبله العقل دون أن يكون منطقا للبرهان يحتوى على مقاييس للصدق خارج عن الشيء نفسه . ويمكن حصر هذه الأنماط فيما يلى :

١ — اثبات النقيضين . ويهدف اثبات النقيضين الى الرغبة فى احتواء الطرفين دون فصل بينهما ، واختيار أحدهما ورفض الآخر . فليس أحد الطرفين بأولى من الآخر . وكل طرف له ما يؤيده وما يعارضه فى عواطف التآليه . لذلك كان من الاحكم اثبات النقيضين دون البحث عن علاقة النقيضين لان البحث يتضمن تحكيم العقل ، والمثل يفصل ويحسم ويختار ، وهو ما لا تريده عواطف التآليه التى تريد دسم كل شيء واحتواء كل شيء . وما أعظم التعبير من خلال التناقض ! ما أعظم أن يكون المؤله قريبا بعيدا ، فى كل مكان ومستوى على العرش ، وأن يكون القرآن محدثا غير مخلوق ! وينطبق على العبارة المشهورة المستندة الى آية « ليس كمثله شيء وهو السميع البصير » نفس القياس . فهو تثبت النقيضين لان الذى ليس كمثله شيء لا يكون سميعا بصيرا فالسمع والبصر أشياء . والسميع والبصير لا يكون ليس كمثله شيء لان الذى ليس كمثله شيء لا يكون له سمع وبصر . فهي عبارة تثبت التنزيه فى الجزء الاول منها كما تثبت التشبيه فى الجزء الثانى منها . انها الحيلة الانسانية التى تود الامساك بالطرفين حتى ولو استحال التوفيق بينهما عقليا ، والعبارات

قادرة على مثل ذلك مثلا : انه ليس غيبيا ولكنه ذكيا ، ليس شجاعا ولكنه ليس جبانا ، ليس مجتهدا ولكنه ليس مقلدا . وهى عبارات تدل على التشجيع أو الخوف من اصدار حكم أو التملق أو الرغبة فى المساومة . و احيانا تهدف الى تعبئة الواقع وتخفيف الحكم عليه . فهى عبارات لا تدل على معنى بل تكشف عن عمليات شعورية وراء هذه الصياغات ، وهو شائع فى الطول المتوسطة والاتجاهات التى تجمع بين الحلين المتعارضين . ويبدو ذلك أيضا فى خطابنا المعاصر فى حياتنا القومية مثل نحن لم نتصر ولكننا أيضا لم ننهزم (٦١٢) .

٢ — نفى النقيضين : وهو مجرد قلب لاثبات النقيضين . ويفيد رفض الطرفين والحين المتعارضين اللذين يقتضى العقل الاختيار بينهما . فنفى كليهما يعنى رفض الحلول العقلية واللجوء الى عواطف التأليه الخام خشيّة أن تقل أو أن تن . فمثلا عبارة « الصفات لا هى هو ولا هى غيره » تحصيل حاصل ، تضع الفاعل فى جملة مفعولا فى الاخرى ، وتضع مفعول الاخرى فاعلا فى الاولى . فالاختيار الاول يوقع فى الشرك ، والاختيار الثانى يوقع فى الخلق . وكلاهما حلان لا ترضى عنهما عواطف التأليه . كذلك مثل عبارة « لا يشبهه غيره ولا يشبهه غيره » فانها لا تعبر عن معنى عقلى بل عن عملية شعورية صرفة القصد منها عدة

(٦١٢) من أمثال هذه العبارات :

- (أ) فى كل مكان ، ومستوى على العرش ، (زهير الاثرى) .
 (ب) علمه شيء ، قدرته شيء . الخ . وصفاته ليست اشياء ، (الزيدية) .
 (ج). عالم بالاشياء كلها قبل وجودها وبعلم محدث بها ، (جهم) ، مقالات ج ١ ، ص ٢٦٩ .
 (د) القرآن كلام محدث غير مخلوق ، (زهير الاثرى) ، مقالات ج ١ ، ص ٣٢٦ ، ج ٢ ، ص ٢٣٢ .
 (هـ) القرآن حدث غير محدث ، (أبو معاذ التومنى) ، مقالات ج ١ ، ص ٣٢٦ ، ج ٢ ، ص ٢٣٢ .
 (و) ليس كمثله شيء وهو السميع البصير ، الفقه ص ١٨٤ .
 (ز) خلق الشيء غير الشيء وهى معا (عباد بن سليمان) مقالات ج ٢ ، ص ١٧٥ .

أشياء : أولاً ، الرغبة في إثبات شيء فريد غير عادي لا يمكن وصفه أو التعبير عنه إذ أن كل الطول العقلية أقل منه . وهنا تكون عواطف التأليه أزمة نفسية لا يمكن التعبير عنها في صياغة علمية لها معنى . ثانياً ، التعبير عن صراع الشعور طرفي التنزيه والتشبيه . فهو نفى للشبه والمساواة والتماثل داخل التجسيم ، ونفى لصورية المطلقة داخل التنزيه . ثالثاً ، العجز عن قول شيء موجب لانه لا يوجد ما يقال . فهي أزمة انفعالية تعبر عن نفسها في هذه الصورة الغوية . رابعاً ، الإيحاء بالسر والغموض ، وهو البديل عن الوضوح ولتعبير السليم ، وطالما كان السر أحد مغريات الفكر الديني . خامساً ، العجز عن أخذ المواقف ومحاولة مسك العصا من الوسط نقصاً في لشجاعة وتخوفاً من الحسم (٦١٣) .

(٦١٣) مثلاً : الصفات لا هي هو ولا هي غيره (هشام بن الحكم ، ابن كلاب) ، مقالات ج ١ ص ٢٣٠ ، ص ٢٣٩ ، ج ٢ ، ص ١٦٣ — ١٦٤ ، الانصاف ص ٣٨ — ٣٩ ، خلق الشيء صفة لا هي هو ولا هي غيره (هشام بن الحكم) ، مقالات ج ٢ ص ١٧٥ ، لا يشبهه غيره ولا يشبهه غيره ، جسم لا يشبهه ولا يشبهه غيره ، يس شيئاً وليس لا شيء ، العلم لا هو ولا هو غيره (هشام بن الحكم ، أبو الهذيل ، الزيدية) ، مقالات ج ١ ، ص ١٣٨ ، ص ١٦٨ ، ج ٢ ص ١٥٧ ، الانتصار ص ١٠٨ — ١١٦ ، ليس له علم وليس لا علم له (عباد) ، ليس عالماً لنفسه أولذاته وليس عالماً بعلم (عباد) ، العلم لا هو القدرة ولا هو غيرها (ابن كلاب) ، مقالات ج ١ ، ص ٢٣٠ ، له قدرة لا هي هو ولا هي غيره (الزيدية) ، مقالات ج ١ ، ص ١٣٨ ، الاسماء لا هي هو ولا هي غيره (ابن كلاب) ، مقالات ج ١ ص ٢٢٢ ، كل صفة لا هي الاخرى ولا هي غيرها ، الانصاف ص ٣٨ — ٣٩ ، لا التوحيد بين الاسماء والصفات ولا الفصل بينهما ، الله لم يزل مريداً بارادته لا هي هو ولا هي غيره (سليمان بن جرير ، عبد الله ابن كلاب) ، مقالات ج ٢ ، ص ١٧٧ ، الارادة معنى لا هي الله ولا هي غيره (هشام بن الحكم ، هشام الجواليقي) ، مقالات ج ٢ ، ص ١٧٨ ، الوجه والعين صفات لا هي هو ولا هي غيره (ابن كلاب) ، مقالات ج ١ ، ص ١٤٤ ، ج ٢ ، ص ٢٠٣ ، خطأ أن يقال له علم أو ذو علم أو عالم تعلم ، وخطأ أن يقال لا علم له (عباد) ، مقالات ج ٢ ، ص ١٦٥ ، الارادة حركة لا هي الله ولا هي غيره (هشام بن الحكم ، هشام الجواليقي) ، الفرق ص ٦٩ ، العلم والحركة والفعل لا هي هو ولا هي غيره ... الخ .

٣ — اثبات الشيء ونفى صفاته : وهو نمط فكري يجمع بين اثبات النقيضين ونفيهما . فاثبات الشيء اختيار عقلي ، ولكن تسارع عواطف التأليه فتنفى ما اثبتته العقل خشية الوقوع في التحديد ، والعواطف تحب الاطلاق . فهو أشبه بخطوة الى الامام يقوم بها العقل ثم خطوة الى الخلف تقوم بها عواطف التأليه . وفي النهاية تكون الحصيلة انه لا يوجد ما يقال . فمثلا عبارة « انسان دون ان يكون جسما » تثبت الشيء وتنفي صفته . فالانسان لا بد وان يكون جسما ، ولا يوجد انسان لا جسم له . لقد حكم العقل بالاثبات والعاطفة بالنفى . وتضع امثال هذه العبارات طرفي النقيض معا دون ايجاد العلاقة بينهما ، رغبة في التوسط وعدم التوسط أو احساسا بأن الحقيقة في ايجاد مركب للموضوع ونقيضه دون أن تدري كيف . فتضع الموضوع بجوار نقيضه دون أن تتحقق الحركة بينهما . هي عبارات تدل على رغبة في الايمان وعلى نقص في التحليل العقلي . عبارات تتوالى على شيء واحد يثبت أولا وينفى ثانيا أي انها مجموعة قضايا مثبتة ومنفية في آن واحد (٦١٤) . كما يمكن اثبات شيء ثم تنفى عنه اية مشابهة بينه وبين الشيء المعروف بهذا الاسم وجعله شيئا فريدا يشترك في الاسم دون الاشتراك في المسمى مثل « جسم لا كالأجسام » . فالجسم معروف ، ولكن الجسم الذي لا كالأجسام مجهول . الجسم حكم العقل ونفى المشابهة حكم العاطفة . هذا ، فضلا عما في ذلك من قضاء على اللغة . وكيف تستعمل لغة أسماءها ثم لا تنطبق على مسمياتها ؟ وكيف لنا العلم بهذه المسميات انجديدة ؟ (٦١٥) .

(٦١٤) مثل انسان دون أن يكون جسما ، بلا نهاية ولا غاية ومحدود في الاتجاهات الست ، ليس بجسم ولا يشبه الأشياء ويقعد على العرش ، طوله سبعة أشبار بشبر نفسه ، العرش ليس له قرار ولا مكان ، الانصاف ص ٤١ ، مدرك لجميع الحركات التي يدركها الخلق من الطعوم والروائح واللين والخشونة والحرارة والبرودة باذراك معين ليس بذى جوارح وحواس توجد بها هذه الادراكات ، الانصاف ص ٢٥ .

(٦١٥) جسم لا كالأجسام ، بدن لا كالبدان ، شيء لا كالأشياء (الصالحى) الفقه ص ١٨٤ ، غير لا كالأغيار ، (عباد بن سليمان) ، عالم لا كالعلماء ، قادر لا كالقادرين حى لا كالأحياء ، (الصالحى) ،

وقد يثبت الشيء ثم يخصص النفي بأنه نفي للمثابفة بين هذا الشيء وبين عالمنا هذا وما به من أشياء متشابهة . لما كان الشيء هو الشيء الانساني يسارع النفي وينفي المثابفة مع الشيء الانساني بالذات كنفي لما يحدث في الشعور . فالتنفي دليل على أن ما يحدث في الشعور هو عكس المنفى أى المثابفة ولا ينفي المثابفة . فالقائل « لست أسودا » قد يكون أسود ينفي السواد عنه ! ومثل ذلك كثير « بعلم لا كعلمنا » . « يرى لا كروؤنا » ، « يسمع لا كسمعنا » . . . الخ (٦١٦) . وقد تكون الرغبة في اثبات التنزيه معا وفي نفس الوقت مجرد تحصيل حاصل (٦١٧) .

٤ — اثبات العلم بشيء والجهل به : ويعنى ذلك أن العقل يثبت شيئا ثم تأتى العاطفة وتنفي ما يثبت العقل . يثبت العقل التعمين ثم تأبى العاطفة وتثبت اللاتعمين . يثبت العقل الكم والعاطفة تنفي الكيف . وهو نمط فكري مبني على النمط السابق من اثبات شيء ونفي صفاته مثل يستوى على العرش بلا كيف . فاذا كان الاستواء لدينا

=
مقالات ج ٢ ، ص ١٦٨ — ١٦٩ ، عالم قادر حي لا كالعلماء القادرين الاحياء ، (المعتزلة ، الخوارج ، طوائف من المرجئة والشيعة) ، مقالات ج ١ ، ص ٢٢٦ .

(٦١٦) يعلم لا كعلمنا ، يقدر لا كقدرتنا ، يرى لا كروؤنا ، يسمع لا كسمعنا ، يتكلم لا ككلامنا ، الفقه ص ١٨٤ ، بدان ليستا بجارحتين ولا ذوى صورة وهيئة ، عينان ليستا بحاسة من الحواس ولا تشبه الجوارح والاجناس ، الانصاف ص ٢٤ ، استواؤه لا يشبه استواء الخلق ، الاتصاف ص ٤١ ، اللوح غير أوراق مصاحفنا ، الانصاف ص ٩٣ ، الخط غير الخطوط التى فى مصاحفنا ، القلم غير أقلامنا ، مسموع بالأذان وان كان مخالفا لسائر اللغات وجميع الاصوات ، وليس من جنس المسموعات ، مرئى بالابصار وان كان مخالفا لسائر المرئيات ، موجود مخالف لسائر الموجودات ، الانصاف ص ٢٧ ، اثبات يدين ليست بجارحتين ولا قدرتين ولا نعمتين ولا يوصفان إلا بأن يقال انهما بدان ليستا كالايدى ، الابانة ص ٣٧ .

(٦١٧) وصفاته كلها بخلاف صفات المخلوقين ، يعلم لا كعلمنا ، ويقدر لا كقدرتنا ، ويرى لا كروؤنا ، ويسمع لا كسمعنا ، ويتكلم لا ككلامنا ، الفقه ص ١٨٤ .

معلوما فكيف يكون الكيف مجهولا ؟ لذلك كان موضوعا للإيمان الخالص
أى هو موضوع اقتنضته العاطفة ولا يستطيع العقل إمامه الحكم
بشيء والا كان مبدعا . هى عبارات لا تفيد شيئا . التجسيم الذى يجهله
البشر اثبات للعلم وللجهل فى آن واحد . وهذا نفى للعم وتأكيد للسر ،
ونفى للوضوح ، وانكار لسلطان العقل (٦١٨) .

٥ — اثبات شيء بشيء هو نفس الشيء : يرى هذا النمط الفكرى
الى مجرد الحركة العقلية واصدار حكم ولكنه يعود من جديد ويعرف
الشيء بالشيء كمن يعرف الماء بالماء والهواء بالهواء . وذلك مثل عالم
بعلم وعلمه ذاته ، قادر بقدرته وقدرته ذاته . فهى عبارات تدور حول
المشكلة ولا تحلها كمن يقوم بخطوة الى الامام وخطوة الى الخلف ، اقدم
واحجام ، قول وصمت . وذلك تعبير عن فعلى الشعور : التشبيه والتنزيه
أو الاثبات والنفى (٦١٩) .

٦ — تحديد شيء معلوم بشيء مجهول : وذلك مثل تعريف الانسان
بالملاك أو تعريف الانسان بالله . اذا وضع العقل موضوعا تأتى
العاطفة وتضع محمولا . وهو معروف فى المنطق بعدم جواز تعريف شيء
بشيء آخر يحتاج الى تعريف أو ضرورة كون المعرف به أوضح من
المعرف . فالعقل يضع المشكلة وهو غير قادر على حلها نظرا لانها
موضوعة وضعا لا شرعيا مغتربا ولا يجد حلا الا فى اللجوء الى العاطفة
والغوص فيها هروبا منها وإيهاما بحلها دون أن يقوم العقل ذاته

(٦١٨) وذلك مثل مستو على العرش بلا مماسة ولا كيف ولا مجاورة ،
الانصاف ص ٢٥ ، مماس للعرش بلا كيف ، يقعد على العرش بلا كيف ،
له عين بلا كيف ، يرى الابصار بلا كيف ، (زهير الاثرى) ، مقالات
ج ١ ، ص ٣٢٦ ، له قدر فى المساحة دون أن ندرى ذلك القدر ، له
ماهية لا يعلمها الناس ، قريب بعيد بلا كيف ، الفقه ص ١٨٧ ، يجىء
يوم القيامة بلا كيف ، (زهير الاثرى) ، جواره فى الجنة والوقوف بين
يديه بلا كيف ، الفقه ص ١٨٧ .

(٦١٩) ، وذلك مثل : عالم بعلم وعلمه ذاته ، قادر بقدرته وقدرته ذاته .

بتصحيح السؤال والعود الى العالم من أجل الاجابة عليه وايجاد حل له (٦٢٠) .

٧ — تفسر شيء بشيء آخر يحتاج الى تفسير : وذلك أيضا نوع من تفسير شيء معلوم بشيء مجهول . ولكن المجهول هنا ليس على الإطلاق بل مجهول يمكن معرفته بشيء آخر لا يكون هو الشيء الاول والا وتمعنا في التور من جديد . فاذا قلنا مثلا « المقتول ميت بأجله » يكون السؤال وما هو الاجل ؟ فهذا وضع لسؤال خاطيء ثم هروب من الاجابة الى عواطف الايمان . وكل سؤال يضعه العقل وضعاً خاطئاً نتيجة لاغتراب الانسان في العالم فانه لا يجد له اجابة الا بالغوص في عواطف الايمان . فالاجابة العقلية تستدعي تصحيح السؤال الخاطيء وذلك بالعود الى العالم والقضاء على الاغتراب فيه (٦٢١) .

٨ — السجع العقلي : ويعنى ذلك صياغة عدة عبارات لا تدل على شيء والتي هي اقرب الى « المط » اللغوى منها الى العبارات التي تنفيذ معنى وكان الالفاظ ليس لها ثمن يمكن الاستكثار منها بلا حساب مثل اليد التي يمسك بها . ففيم اليد ان لم تكن للمسك بها ؟ او مثل : مكتوب في مصاحفنا . واين الكتابة ان لم تكن في المصاحف ؟ او مثل الحى الذى لا يموت . ومكذا يفيد الحى ان لم يكن الذى لا يموت ؟ هذا التكرار هو السجع العقلي أى الرغبة في قول شيء دون ان يكون هناك شيء يقال ، فيستخرج من العبارة بطنها وجوفها واحشاؤها دون ان تضيف جديدا على العبارة الاولى (٦٢٢) .

(٦٢٠) وذلك مثل : رسل البشر افضل من رسل الملائكة ، رسل الملائكة افضل من عامة البشر ، عامة البشر افضل من عامة الملائكة .. العقائد ص ١٥٢ .

(٦٢١) المقتول ميت بأجله ، العقائد ص ١٠٨ .

(٦٢٢) وذلك مثل ، اليد التي يمسك بها ، الرجل التي يسير عليها ، مكتوب في مصاحفنا ، مسموع بأذننا ، مقروء بالسنتنا ، محفوظ في قلوبنا ،

٩ — السجع اللغوى . ويعنى ذلك صياغة عدة قضايا تقوم على الاشتقاق اللغوى من أجل اكمال عناصر القضية دون افادة أى معنى . مثلا « يعدم المعتوم في حال عدمه معدوما » عبارة لم تقل شيئا الا انها اشتقت من لفظ « عدم » اسم مفعول واسم فعل من أجل صياغة قضية مركبة . هنا يدور الفكر على نفسه باستعمال الالفاظ (٦٣) . فاذا ما ضاقت اللغة العادية تشتق لغة غريبة والفاظ جذبتة غير الالفاظ الشائعة كي توحى بأنها تعبر عن معانى جديدة وهى لا تعبر عن شيء ، وكان اللفظ الجديد بنفسه قادر على كشف معانى جديدة وذلك مثل الكيفونية والحيثونية والاحموقية وهى لا تزيد كثيرا عن الكيف أو الكيفية والحيث والحيثية والاحمق أو الحق . وهو مازال سائدا في فكرنا المعاصر خاصة عند مفكرى الشام (٦٢٤) .

١٠ — الخلط بين الاسماء : ويعنى ذلك افتراض أن الاسماء قد اختلطت وأن كل اسم يفيد مسمى آخر ومن ثم يجب أن يحل اشكال الاسماء . فهنا بالنسبة الى الصفات يسأل : هل تفيد كل صفة معناها أم انها تفيد معنى غيرها ؟ هل تتفاير الصفات ؟ هل تعنى حى قادرا أو تعنى قادر حيا ؟ هذا نوع من المشاكل الوهمية التى يخلقها المتكلم من أجل خلق فرصة يعبر بها عن نشاطه العقلى المخترن وراء

العقائد ص ٨٣ ، الحى الذى لا يموت ، الدائم الذى لا يزول ، الحياة التى بها بان من الموت والاموات ، والقدرة التى أبدع بها الاجناس والذوات ، والعلم الذى أحكم به جميع المصنوعات ، واحاط به جميع المعلومات ، الارادة التى صرف بها أصناف المخلوقات ، السمع والبصر اللذان أدرك بهما جميع المسموعات والبصرات ، الكلام الذى به فارق الخرس وذوى الآفات ، الانصاف ص ٢٣ .

(٦٢٣) يعلم المعتوم في حال عدمه معدوما ، يعلم الموجود في حال وجوده موجودا ، يعلم القائم في حال قيامه قائما ، يعلم القاعد في حال قعوده قاعدا ، الفقه ص ١٨٥ .

(٦٢٤) هذه الفاظ ابن كرام . انظر نقد البغدادى لها ، الفرق ص ٢١٩ — ٢٢٠ .

عواطف التالية . كيف تكون الحياة هي القدرة حين يسأل هل معنى حي أنه قادر ؟ هل الصفات متغايرة أو واحدة ؟ وإذا كانت واحدة فلم تغايرت الاسماء؟ فاثبات الوحدة يعطى الفرصة لان يكون المؤله اعظم من البشر الذين تتغاير لديهم الصفات واثبات التغاير بديهية لا تحتاج الى تأكيد (٦٢٥) .

١١ — تجاوز الممكن الى المستحيل : وهنا يقوم العقل بافتراض شيء ممكن ويتساءل اذا كان المؤله قادرا عليه أو على جنسه . وبطبيعة الحال تكون الاجابة بالاثبات ليس فقط لانه قادر عليه فالقدرة على الممكن أمر سهل بل لاثبات تدخل القدرة المطلقة في كل شيء حتى في الممكنات الانسانية المحضة (٦٢٦) . فالاثبات هنا يقوم على عدم الاكتفاء بالحد الأدنى والذهاب الى الحد الأعلى حتى يثبت الحد الأدنى بطريق الاولى . والقدرة على المستحيل تثبت القدرة على الممكن بطريق الاولى . فالاستدلال هنا يأتي من الأعلى الى الأدنى ، من الأكثر الى الأقل .

١٢ — تجاوز المستحيل : ويعنى ذلك وضع عدة مشاكل تدل على الاستحالة على الأقل بالنسبة الى الانسان ثم تجاوزها للتعبير عن أقصى قدر ممكن من عواطف التالية . وتكون المستحيلات مثل العلم بالاشياء قبل كونها ، الجنع بين الاضداد ، القدرة على الظلم وهو افتراض تناقض بين النظر والعمل أو بين الفكر والوجود . فيمكن السؤال مثلا : هل يطير الانسان ؟ وتكون الاجابة بالطبع لا . وتكون النتيجة ولكن الله يطير . أو مثل هل يستطيع الانسان ان يعلم ما لا

(٦٢٥) وذلك مثل : يسمع بغير ما يبصر به ، لا تعنى قديم أنه حي أو عالم أو قادر (بعض البغداديين) ، مقالات ج ١ ، ص ٢٢٩ .
(٦٢٦) انظر في هذا الفصل ، ثانيا : الصفات السبعة ٣ — القدرة والتساؤلات حولها مثل هي الله قادر على ما أقدر عليه عباده ؟ هل الله قادر على جنس ما أقدر عليه عباده ؟ هل الله قادر على خلق العرض ؟ . م ٤٠ — التوحيد

يكون ؟ فتكون الاجابة بالطبع لا . وتكون النتيجة ولكن الله قادر على علم ما لا يكون . هذه العبارات من شأنها الاعتراف بالعجز الانساني من اجل اثبات قدرة المؤله المطلقة . والمطلوب اجابة تعبر عن عواطف التعظيم والاجلال وليست اجابة عقلية عن مشكلة واتعية (٦٢٧) . فهذه التساؤلات كلها مثل هل الله لم يزل عالما بالاجسام ؟ هل المعلومات معلومات قبل كونها ؟ هل الاشياء أشياء لم تزل أن تكون ؟ ليس المقصود منها اعطاء اجابات عقلية بنعم أو لا بل تجاوز الحدود الانسانية للوقوع نهائيا في الوهم والخيال ، في دائرة العواطف والانفعالات . لما كان الانسان لا يستطيع أن يعلم الاجسام الا بعلم يعدى بعد أن توجد الاجسام الا أن المؤله وحده هو القادر على العلم بها علما قبلها قبل أن توجد . وحتى هذا التصور للتعظيم والاجلال انما هو تصور انساني خالص . فالانسان لديه حدس بالاشياء قبل حدوثها ، ويعلم بعض الموجودات علما قبلها دون تجربة ، وتكون الاشياء في ذهن الفنان قبل أن تخلق اعمالا فنية .

١٣ — الخط بين حكم الواقع وحكم القيمة . ويعنى ذلك أن عديدا من العبارات لا تهدف الى وصف شيء في الواقع بل الى مجرد التعبير الانشائي تعبيرا عن عواطف التاليه وذلك مثل : ما مقدار الله ؟ مقداره احسن الاقدار . أين يوجد ؟ يوجد في كل مكان . ومثل العبارات التي يحكم بها على الاشياء بأفضل وأعظم وأجل وهي صياغات أفعال التفضيل والمبالغة (٦٢٨) . وهنا يكون الحكم مجرد ارتفاع بالنفس

(٦٢٧) وذلك مثل : هل المعلومات قبل كونها ؟ هل الله قادر على ما علم أنه لا يكون ؟ هل يجوز كون ما علم الله أنه لا يكون ؟ هل يجمع الله بين العلم والقدرة والموت ؟ هل يوصف بالقدرة على الظلم ؟ هل يقدر على خلق جواهر لا أعراض فيها ؟ هل يقدر على قلب الاجسام أعراضا والأعراض أجساما ؟ هل يقدر على قلب الاسماء ؟ هل يقدر على صيرورة الجسم جزءا لا يتجزأ ؟ .

(٦٢٨) وذلك مثل : مقداره احسن الاقدار ، موجود بكل مكان ، رسل البشر أفضل من الملائكة ، رسل الملائكة أفضل من عامة البشر ، عامة

وصعود بالروح ، وكلما كان الموضوع متعاليا كان أكثر تعبيرا عن
الالوهية التى تتجلى فى النهاية فى تعالى المستمر كعملية شعورية
خالصة .

١٤ — قلب العالم الانسانى . وهنا تأتى عبارات عدة ليس
المقصود منها وصف واقع أو حتى التعبير عن عواطف التالية بل مجرد
نفى كل ما يوجد فى العالم الانسانى من وقائع وقلبه رأسا على عقب .
فإذا كان الانسان يفعل لنهاية فافعال المؤله ليست نغاية . وإذا كان
الانسان يفعل لغرض فافعال المؤله منزهة عن الغرض . وإذا كان
الانسان يخضع للاهواء فالمؤله لا يخضع للاهواء . ويمكن الاستيراد
فى هذا القلب الى ما لا نهاية . وهى العبارات التى تظهر فى الطريق
السلبى فى التعبير عن عواطف التالية والتى تنفى مظاهر النقص عن
المؤله .

يمكن القول اذن أن الجهاز العقلى لعلم الكلام يتضمن مقولات
انسانية خالصة تستعمل كتمرينات عقلية للتعبير بمناسبتها عن عواطف
التالية ، بدءا من عواطف التعظيم والإجلال . قلا تقترب المقولات مرة من
الصورة والتجريد كما قد تقترب مرة أخرى من الحس والعيان . ويظل
السؤال : هل هذه الجعبة من التنظير العقلى ، وهو الجهاز العقلى ،
تحليل لواقع ويحل على تقدم فكرى أم أنه تحصيل حاصل الهدف منه
التفيس عن عاطف. التالية ؟ وهو نفس السؤال المطروح بالنسبة للمثالية
العقلية كلها . فهى بالنسبة للعقائد القديمة تمثل تقدما وعقلانية خالصة
ولكنها بالنسبة الى الفكر العلمى تمثل عواطف ذاتية خالصة ومجموعة من
الامانى والرجبات تقتضيها النفس وبالتالي لا تكون فكرا علميا . وبهذا

البشر أفضل من عامة الملائكة ، العقائد ص ١٥٢ ، وأفضل البشر بعد
نبينا أبو بكر الصديق ثم عمر الفاروق. ثم عثمان ذو النورين ثم على
المرتضى ، العقائد ص ١٤٠ — ١٤١ ، أنظر أيضا الفصل الثانى عشر
عن « الامامة » .

المعنى يكون الجهاز العقلي الصورى خارجا عن نطاق المنطق البرهاني الاستدلالي أو المنطق الحسي الاستقرائي ومن ثم لا تنطبق عليه مقاييس الصدق في الاثنين ولا يقاس بكونه تحصيل حاصل أو افادة جديدة . فقد كانت مهمته ايجاد التوازن بين عواطف التأنيه والصياغات العقلية لها حتى يكون الوعى متسقا مع نفسه قادرا على تحليل خبراته وادراك انفعالاته ، وفهم عواطفه (٦٢٩) . وقد كان الدافع على انشاء هذا

(٦٢٩) يعتبر الخياط هذا الجهاز العقلي من فضائل المعتزلة اذ يقول : « اوليس التليل على صحة قول المعتزلة وحسن اختيارها وتقدمها في العلم أن صاحب الكتاب (ابن الراوندى) ... انما ذكر الكلام في فناء الاشياء وبقائها ، والقول في المعانى ، والكلام في المعلوم والمجهول ، والكلام في التولد ، والكلام في احالة القدرة على الظلم ، والكلام في المجانسة والمداخلة في الانسان والمعارف . وهذه ابواب من غامض الكلام ولطيفه مما لا يخطر على بال الرافضة ولا يبلغ اليه . ومما يدل على ذلك أنك لا تجد على احد من المعتزلة في هذه الابواب التى ذكرتها حرفا واحدا الا لمن خالفه فيه المعتزلة . فلما لغير المعتزلة فلا تجد حرفا واحدا في هذه الابواب الا لانسان سرق كلامه من كلام المعتزلة فأضافه الى نفسه » ، الانتصار ص ٧ ، ويقول أيضا « ان الكلام فيها كان وفيما يكون وفي الكل وفي البعض وما يتناهى وما لا يتناهى من غامض الكلام ولطيفه دائما . وكان أبو الهذيل يكثر ذكره والكلام فيه لشعبته وعنايته به . وهذه هي سبيل العلماء انما يعنون من العلم أشده وأصعبه ، الانتصار ص ١٣ ، ويقول أيضا « أفلا نرى الكلام كله للمعتزلة دون سواها ؟ » الانتصار ص ١٤ ، « الكلام في الاصوات وعلى أى وجه تسمع من لطيف الكلام وغامضه وليس لاحد فيه قول يعرف الا للمعتزلة لانهم أرباب الكلام وأهل النظر والمعرفة بدقيق الكلام وغامضه وبعد أحكام جليل الكلام وظاهره » الانتصار ص ٥ ، « الذى يدل على عظم قدر المعتزلة في الكلام وانهم أرباب النظر دون جميع الناس أنك من ذكر مخالفة بعضهم لبعض لم تقدر أن تحكى لمخالف لهم حرفا واحدا . وانما سال بعضهم بعضا . فلما كلمة واحدة لغيرهم فلا يقدر عليها . لتعلم أن الكلام لهم دون ما سواهم » . الانتصار ص ٧٢ ، « وهذا باب لا يحسن فيه الكلام سوى المعتزلة . لا تجد على أبى الهذيل في هذا الباب حرفا واحدا لرافضى ولا مرجئى ولا لخراجى ولا لحشوى ، ولا نجد الكلام عليه الا لآخوانه من المعتزلة مثل النظام وأصحابه بشر بن المعتز وأصحابه ، الانتصار ص ٧٤ — ٧٥ ، « وهم أرباب الكلام وأصحاب الجدل والتمييز والنظر والاستنباط والحجج على من خالفهم وأنواع الكلام والمفرقون بين علم السمع

الجهاز العقلى المتقدم بالنسبة الى عواطف التالىه ليس فقط اتساق
الوعى مع نفسه وايجاد التوازن بين العقل والعاطفة بل أيضا اثبات
الاصالة والابداع ضد التقليد والتبعية فى الوعى الجماعى وانشاء
حضارة جديدة فى مواجهة الغزو الحضارى الاجنبى (٦٣٠) . واحيانا
ترفض عواطف التالىه كل جهاز عقلى لانه لم يف بالغرض ، ولم يعبر
عن المؤله فيترك كلية . وتبقى عواطف التالىه كما هى دون اية صياغات
عقلية تعطى الامان لصاحبها ، ويشعر من خلالها بالتقوى والكفاية .
فالاحساس كاف دون تعبير أو صياغة كما هو الحال عند الصوفية (٦٣١) .
وفى النهاية ان كل العبارات الكلامية صياغات انسانية خالصة على
الاقل على مستوى اللغة والاتصال بين الذات . فاللغة انسانية بمعنى
انها مرتبطة بالاشياء ، والتعبير بها لا بد وأن يوصل معا فى الاشياء ،
والسامع لها لا بد وأن يفهم بالاشارة الى الاشياء . فنحن هنا امام جدل
بين الذات ، خاضع للمقولات الانسانية الخالصة . لذلك وصف منهجه
بانّه منهج الجدل (٦٣٢) .

وعلم العقل ، والمنصفون فى مناظرة الخصوم » ، التنبيه ص ٣٥ — ٣٦ ،
« لا يدعون ذكر بهيمة ولا طائر ولا شئ خلقه الله الا تكلموا عليه ووضعوا
ثيابا ثم عدلوا عن ذلك كله فلم يرضوا به » ، التنبيه ص ٤١ .
(٦٣٠) « لولا ابراهيم (النظام) واشباهه من علماء المسلمين الذبن
شأنهم حيطة التوحيد ونصرته والذب عنه عن طعن الملحدين فيه الذبن
شغلوا أنفسهم بجوابات الملحدين ووضع الكتب عليهم » ، الانتصار
ص ٤١ .

(٦٣١) « ان ابا الهذيل تاب عن الكلام فى هذا الباب (هل مقدرات
الله كل غاية ونهاية ؟) عند فطن الناس به انه يعتقد وأخبر أنه يعتقد
وأخبر أنه كان ينظر فيه على البور والنظر ، الانتصار ص ١٦ ، قال
النظام وهو وجود بنفسه « اللهم ان كنت تعلم انى لم أقصر فى نصره
توحيدك ولم أعتقد مذهبا من المذاهب اللطيفة الا لاشد به التوحيد . فما
كان منها يخالف التوحيد فأننا منه بارىء . اللهم فان كنت تعلم انى كما
وصفت فاغفر لى ذنوبى وسهل على سكرة الموت » . ومات من ساعته ،
الانتصار ص ٤١ — ٤٢ ، وزار ابراهيم السنوسى ابا موسى الدردار
وسأله عن رجل من المتكلمين فأكفرهم جميعا ، الانتصار ص ٦٨ .

(٦٣٢) أنظر الباب الاول ، المقدمات النظرية ، الفصل الاول ،
هل علم الكلام علم ؟ .

٤. — تكوين القضايا :

لما كانت كل هذه الابنية العقلية انما تعبر عن اوضاع نفسية واجتماعية وبالتالي كانت كل القضايا حول الذات والصفات انما تكشف عن مضمون نفسى واجتماعى وكانت اقرب ما تكون الى التعبيرات الانشائية التى تعبر عن مواقف انفعالية منها انى قضايا خبرة تصدر احكاما على واقع اصبح من السهل تتبع نشأة هذه القضايا وكيفية تكوينها ابتداء من التجارب الانسانية الحية النفسية والاجتماعية التى يعيشها الانسان .

والتجربة الانسانية الرئيسية الفردية او الاجتماعية هى تجربة النجاح والفشل ، التقدم والتأخر ، النهضة والسقوط ، الامل واليأس ، الحركة والسكون . فالانسان ليس الا وجود متوتر بين هذين القطبين يظهران احيانا كبعدين بين الاعلى والادنى ، بين المثال والواقع ، وأحيانا أخرى بين الامام والخلف ، فالاعلى هو الامام والادنى هو الخلف . والخلاف فى العبارات انما يدل على خلاف فى المرحلة التاريخية التى يمر بها المجتمع ، المرحلة الالهية او المرحلة الانسانية ، فى الاولى يتم تصور العلاقات بين الاطراف بين الاعلى والادنى ، وفى الثانية بين الامام والخلف . والوجود الانسانى رسالة تحقق بين هذين القطبين ، امكانية وجود بين هذين البعدين . اذا ما تحقق وصل الى الكمال وان لم يتحقق ظل ناقصا . ومن ثم كانت تجربة الكمال والنقص هى التجربة انشائية للوجود الانسانى . فالانسان ذو علاقة بين طرفين ، بين المثال والواقع . اذا تحقق المثال حدث الكمال وان لم يتحقق ظهر النقص . الانسان هو هذه الامكانية المستمرة بين الحركة والسكون (٦٣٣) .

(٦٣٣) يرفض ابن حزم أن تكون الصفات والاسماء اثباتا لمُدح أو نُفيا لعيب « فان قالوا ان هذه الصفات ذم وعيب وانها نصفه بصفات المدح لزمهم مصيبتان : (أ) اطلاقهم أن الله أخبر عن نفسه فى هذه الآيات بصفات الذم والعيب ، وهذا كفر . (ب) أن يصفوا ربهم بكل صفة مدح وحمد فيما بينهم وان لم يأت بنص فيصفوه بأنه عاقل وشجاع وجلد وسخى وحسن الاخلاق نزيه النفس تام المروءة كامل الفضائل ذو هيئة نبلى ، نعم المرء ! ويقولون انه تياه قياسا على انه جبار ومتكبر ، ويقولون انه

لذلك كان سؤال القدماء عن الاوصاف والصفات والاسماء بصيغتين الاولى مثبتة والثانية منفية مثل : هل الله محسن ؟ هل الله غير محسن ؟ هل الله عادل ؟ هل الله غير عادل ؟ هل الله رحيم ؟ هل الله غير رحيم ؟ هل الله صادق ؟ هل الله غير صادق ؟ هل الله حلیم ؟ هل الله غير حلیم ؟ ... الخ . وهذا يعنى أن كل صفة مرتبطة على نحو ما بالصفة المضادة وأن الاحسان وغير الاحسان واجهتان لواقعة واحدة ، وأن العدل وغير العدل شئ واحد من وجهتين مختلفتين وهكذا . فما هو وجه الارتباط بين الشئ ونقيضه ؟ وما هو وجه الصلة بين الضدين ؟

قد تبدو في الظاهر اولوية الصفات الموجبة على السالبة ولكن في الحقيقة تبدو الصفات والاسماء السالبة على أنها المصدر والاساس . فبيداً واقع الظلم قبل الاحساس بالعدل . ويكون هناك وضع قسبوة قبل أن تنشأ الرغبة في الرحمة . وقد يقال ان الاحساس بالعدل موجود برفض الظلم ولكن الحقيقة أن الواقع سابق على الانفعالات ، فرفض الظلم سابق على الاحساس بالعدل . وهذا لا ينفي وجود طبيعة بشرية ولكن هذه الطبيعة موجودة في واقع ومتحدة به وليست سابقة عليه سبقاً زمانياً أو خلقياً . ولما كانت الصفات الايجابية تتحدد بنفى الصفات السلبية تكون الاولوية للسلب ولوجود النقص . فالذات المشخص عادل بنفى الظلم عنه ، ورحيم بنفى القسوة عنه ، وصادق بنفى الكذب عنه ، وحليم بنفى السفه عنه ... الخ . بل ان نفي الصفة المضادة يكفى لاثبات الصفة الموجبة دون حاجة الى اثبات الصفة الموجبة اثباتاً

مستكبر فهو والمتكبر في اللفظة سواء ، وذو منة وعجب اذ لا فرق بين هذا وبين المكر والكبرياء ... فان هذه الصفات التي منعوا منها لانها بزعمهم صفات ذم فان السمع والبصر والحياة أيضاً صفات نقص لانها أعراض دالة على الحدوث ، الفصل ج ٢ ، ص ١٣٢ — ١٣٣ ، ويرى ابن حزم أن الله كلم موسى حقيقة لا مجازاً ، ولا يجوز أن يقال أنه متكلم لأن الله لم يسم نفسه متكلماً . ولا يجوز القول ان لله كلاماً لنفى الخرس . فنفي الخرس بالكلام بتحريك اللسان والشفوتين والا لزم تسميته شهماً لنفي الخشم ومتحركاً لنفي الحذر ، وهذا كله الحاد في اسمائه ، الفصل ج ٣ ، ص ٩ .

موضوعيا . ويكون نفى الصفة المضادة أحد الحلول لمشكلة اثبات
انصفات أو نفيها ، وهو اثبات الصفة بنفى الصفة المضادة . والواقع
أن كل ذلك عمليات شعورية خالصة لا تثبت أو تنفى شيئا في الواقع .
فحب الحلو لا يعنى كراهية المر بالضرورة بل يحدث ذلك القلب في
الشعور وطبقا لقوانين التناقض والتقابل والتضاد الصورية . وصدق
القضية لا يعنى كذب نقيضها بالضرورة الا في المنطق الصوري الفارغ من
كل مضمون لانه في الواقع قد يتحد الضدان في واقعة واحدة (٦٣٤) .
وقد تعنى الصفة نفى ضدها . وقد تنشأ الاسماء من نفى الضد . فالعالم
ما ليس بجاهل ، والقادر ما ليس بعاجز ، والحى ما ليس بميت . وذلك
يدل على أن تعريف الايجاب يتم بالسلب ، وأن أساس الثبوت هو
النفى (٦٣٥) . وهذا يصدق فقط على كل ما له حياة حيث يكون الضد

(٧٣٤) عند الحسين بن محمد النجار أن الله لم يزل جوادا بنفى البخل
عنه دون اثبات جود ، مقالات ج ١ ، ص ١٣٩ ، ج ٢ ، ص ١٧٣ ،
ص ١٨٥ ، سميع بصير أو سامع مبصر تعنى اثبات الذات ونفى الصفات
المضادة ، مقالات ج ١ ، ص ٢٣٢ — ٢٣٤ ، وذهب الى أنه يريد لنفسه
أى غير مستكره ولا مغلوب ، الارشاد ص ٦٣ ، وقد رد الجوينى عليه
مثبتا الصفات الموجبة ، الارشاد ص ٦٧ — ٦٨ ، وعند أكثر المعتزلة
والخوارج وأكثر المرجئة والزيدية وعند عبد الله بن كلاب وأصحابه اثبات
صفات ذاته نفى الصفات المضادة ، مقالات ج ١ ، ص ٢٣٢ — ٢٣٤ ،
وعند شيطان الطاق الله عالم أى ليس بجاهل ، مقالات ج ٢ ، ص ١٦٣ ،
وعند البغداديين الله حلیم أى ناه عن السفه كاره له ، مقالات ج ٢ ،
ص ١٧٣ ، وهو أيضا موقف أبى الهذيل العلاف ، مقالات ج ٢ ، ص
١٥٧ ، وعند ضرار تعنى عالم ليس بجاهل ، وقادر ليس بعاجز ، وحى
ليس بميت ، مقالات ج ٢ ، ص ١٥٩ ، وعند النظام اثبات ذاته نفى
الجهل عنه ، وتعنى قادر اثبات ذاته ونفى العجز عنه ، واثبات السمع
نفى الصمم . . . الخ . مقالات ج ٢ ، ص ١٥٩ ، وعند النظام ، اختلاف
الصفات بالنسبة للذات هو اختلاف لما ينفى عنه لاختلاف في الذات .

(٦٣٥) اختلفت المعتزلة في فائدة وصف الله بأنه عالم قادر . فزعم
النظام أن معنى وصفه بأنه عالم قادر يفيد أنه ليس بجاهل ولا عاجز
فالزعم على هذا كون الجمادات والاعراض عالمة قادرة لأنها ليست بجاهلة
ولا عاجزة ، الأصول ص ٩١ ، ومن الاسماء ما يجب اثباته لله لاجل نفى
النقص عنه نحو كونه سميعا لنفى الصمم ، بصيرا لنفى العمى ، ومتكلما

هو الأساس . وإذا كانت الصفات مجازا لا حقيقة في الله فمعناها نفى الضد . فهذا أقرب الى فهم المجاز واقرب اليه (٦٣٦) . والحقيقة هو النفي والمجاز هو نفي النفي ، وهو الاثبات .

وحرصا على التنزيه وعلى الاتساق المطلق في تصور الذات المشخص لان الاضداد توحى بالحركة دون الثبات وبالنقص دون الكمال جعلت الاضداد من صفات الفعل لا من صفات الذات حتى تظل الذات موطنا للاتساق والوحدة الخالية من كل تضاد . فصفات الذات لا يجوز أن توصف الذات المشخصة بأضدادها في حين أن صفات الافعال يجوز أن توصف الذات المشخصة بأضدادها وذلك لان صفات الذات هي الصفات الجوهرية ، وأضدادها نفى لها . فإذا كان الذات المشخص عالم قادر حتى فلا يتصور أن يكون جاهلا عاجزا ميتا . أما صفات الافعال المتصلة بالعالم والتي تتعامل مع البشر وتدخل في علاقة مع الطبيعة فيمكن تصور أضدادها كالمحبة والكراهية والرضا والسخط (٦٣٧) . فان كان السؤال :

لنفى السكوت والخرس ، الاصول ص ١١٨ ، وانفق ضرار بن عمر وحفص الفرد على قولهما أن الباري عالم قادر بمعنى أنه ليس بجاهل ولا عاجز ، الملل ج ١ ، ص ١٣٣ . ويتفق أهل السنة في ذلك في بعض الصفات . فقد أجمعوا على أن إرادته للشئ كراهيته لعدم ذلك الشئ كما قالوا أن أمره بالشئ نهى عن ضده ، الاصول ص ١٠٢ على عكس علماء الاصول الذين جعلوا لكل فعل حكما دون قلب الامر بالشئ الى نهى عن ضده كما هو الحال في المنطق الصوري .

(٦٣٦) قال جبهور المعتزلة ان اطلاق العلم لله انها هو مجاز لا حقيقة وانما معناه أنه لا يجهل . وقال سائر الناس ان عليه علما حقيقة لا مجازا ، الفصل ج ٢ ، ص ١١٨ .

(٦٣٧) هذا هو موقف المعتزلة بوجه عام ، مقالات ج ٢ ، ص ١٧٣ — ١٧٤ ، مريد ، محب ، ودود ، راض ، ساخط ، غضبان ، حوال ، معاد ، حليم ، رحيم ، راحم ، خالق ، رازق ، باري ، مصور ، محيي ، مميت من صفات الفعل . فكل ما وصف بالضد فهو من صفات الفعل ، مقالات ج ٢ ص ٢٨٩ ، وانكرت المعتزلة أن يكون الله مريدا للمعاصي . وانكروا أن يكون الله لم يزل مريدا لطاعته . وانكروا أن يكون

هل يوصف الله بالضد ؟ تكون الإجابة بالنفى لان الضد موجود فى الواقع ، والصفات موجودة فى الذات الشخص كتمويض عن العجز فى الواقع وكتنزيه للذات الشخص عن صفات النقص (٦٣٨) . ولكن كيف يمكن التوفيق بين نفى الضد عن الذات الشخص وبين اثبات القدرة المطلقة القادرة على فعل الضد حتى ولو كان مظهرا من مظاهر النقص ؟ فالذات الشخص قادر على الجمع بين الاضداد (٦٣٩) . ويؤثر البعض القدرة على الصفة المضادة ، ويجعل الذات الشخص قادرا على فعل الصفة المضادة بل وقادرا بقدرة قديمة . فإله قادر على الظلم ! ويؤثر البعض الآخر نفى مظاهر النقص التى تمثلها الصفات المضادة على اثبات القدرة على فعلها ايثارا للتنزيه عى مستوى الكمال على القدرة المطلقة (٦٤٠) .

وقد ينتقل السؤال من فعل الصفات المضادة الى مستوى القدرة على قلب الاسماء فيكون : هل يجوز أن يقلب الله الاسماء ؟ فالاجابة بالاثبات تؤثر القدرة المطلقة على اللغة وارتباط الاسماء بالمسميات . والاجابة بالنفى تؤثر الثبات اللغوى وارتباط الاسم بالمسمى حرصا على المعرفة الانسانية وصحة الاتصال بين الافراد عن طريق لغة متفق

الله لم يزل متكلما ، راضيا ساخطا ، محبا ، منعم . . . فهى كلها صفات أفعال وليست صفات نفس . صفات النفس ليس لها ضد ، مقالات ج ١ ، ص ٢٤١ — ٢٤٢ .

(٦٣٨) يجيب المعتزلة بالنفى ، مقالات ج ١ ، ص ٢٤١ ، هل يقال : لم يزل الله غير محسن اذا كان للاحسان فاعلا ؟ غير عادل اذا كان للعقل فاعلا ؟ مقالات ج ١ ، ص ٢٣٧ .

(٦٣٩) هذا هو رأى الصالحى وصالح من أن الله قادر على خلق الادراك مع العمى ، والقطن والنار ، والحجر والجو .

(٦٤٠) هذا هو رأى أبى الهذيل ومعم وهشام وبشر بن المعتز والجبائى وسائر المعتزلة . وعند النظام لايفعل الله الا الاصلح ، ولا يقدر على الظلم والجور والكذب ، الفرق ص ١٣٤ ، اذا فعل شيئا تركضه ، مقالات ج ٢ ، ص ٢٠١ .

عليها(٦٤١) . فاذا كان السؤال وضعيا بصرف النظر عن الذات المشخص وقدترته على فعل الصفات المضادة أو على قلب الاسماء فانه يكون : هل يجوز اليوم قلب الاسماء واللغة على ما هي عليه ام لا ؟ فتتغير الاسماء اذا تغيرت هذه الاتفاقات والمواضع . وهذا التغير يحدث طبعا للتغيرات الاجتماعية . ونفى هذا التغير يثبت وجود الاسماء العلية بضرورة الذهن أو بضرورة الاشياء ، وهى النظرية المثالية التى تجعل اللغة توقيفا لا وضعيا(٦٤٢) . والصفات المضادة لبست فقط على مستوى الاسماء كما هو الحال فى التقلب فى اللغة عندما يسمى الاسود ابيض ، والعالم جاهلا ، والطويل قصيرا ، والبدن رفيعا بل أيضا على مستوى القلب الشعورى(٦٤٣) . فضلا عن أن التقلب فى اللغة ليس مجرد تغيير فى الاسماء بل يتوم بوظيفة فنية فى الرسم المضحك للشخصيات .

والتضاد كالاتساق والانسجام والتالف ، مكون من مكونات الحياة الانسانية . هناك تضاد فى الاحساسات ، سواء ما يتعلق منها بالمرئيات كالمضى والمظلم أو الالوان كالابيض والاسود أو الاحجام كالمصغر والكبير أو الأطوال كالطويل والقصير أو الاوزان كالخفيف والثقيل أو الاصوات كالضعيف والقوى ، والحاد والغليظ ، أو المشبومات كالكره والحسن أو المذوقات كالطو والمر أو الملوهمات كالخشن والناعم . وهو ما حاول الطبائعيون القدماء تصنيفه اما فى دراسة العناصر الاربعة وتأليفها أو دراسة علم النفس من حيث اتصالها بالبدن ومن حيث انها ظاهرة

(٦٤١) هذا هو موقف عباد بن سليمان ، مقالات ج ٢ ، ص ٢٥٠ ، ج ٢ ، ص ١٨٦ .

(٦٤٢) مقالات ، ص ٢٥٠ ، ج ٢ ، ص ١٨٦ .

(٦٤٣) تذكر عديد من الامثلة الشعبية هذا القلب الشعورى مثل « الجعان يحلم بسوق العيش » . ويجوز الصالحى أن يسمى الله نفسه عاجزا موانا جاهلا حمارا ، مقالات ج ١ ، ص ٢٥٠ ، ج ٢ ، ص ١٦٩ — ١٧٠ ، كما يقف ضد التعريف عن طريق الضد . ويجز أن يقدر الله الميت فيفعل وهو ميت ، مقالات ج ٢ ، ص ١٦٩ ، ولكن الجبائى وعباد لا يجوزان أن يكون اسماء البشارى على التقلب له ، مقالات ج ١ ، ص ٢٥٠ ، ج ٢ ، ص ١٨٥ — ١٨٧ .

طبيعية(٦٤٤) . كما يوجد التضاد أيضا في الانفعالات الانسانية التى يمكن تصنيفها أيضا الى انفعالات ايجابية وانفعالات سلبية . فهناك الشجاعة والجبن ، الجراءة والخوف ، الاقدام والاحجام ، الرضا والسخط ، المحبة والكراهة ، الكرم والبخل ، التواضع والغرور . وهو ما حاول الصوفية والاخلاقيون تصنيفه والاعتماد عليه فى ترقى الروح والاتحاد بالذات المؤله . ويوجد التضاد أيضا فى الذهن الانسانى فى مقولاته عن الضد والعكس والقلب والمعارضة والقابلة والتناقض . فلكل قضية عكس ، ولكل تصور ضد ، ولكل شئ مقابل . والذهن هنا تابع للحساسات بالاشياء وبالانفعالات الانسانية . ويقدم مقولاته للتعبير عن بناء الواقع أو بناء الشعور . ويعم التضاد شتى النواحي الانسانية . ففى الاخلاق المثالية يوجد التناقض بين الكرم والبخل ، بين الشجاعة والجبن ، بين الصدق والكذب ، بين التضحية والخيانة ، بين الغيرة والانانية ، وهو ما يسمى بقائمة الفضائل وقائمة الرذائل . وفى الجمال هناك الحسن والقبيح ، العقلى والذهنى ، الروحى والحسى ، الصورى والمادى . وفى الدين هناك الحلال والحرام ، الخير والشر ، الحسنه والسيئة ، النفع والضرر ، النفس والبدن ، الآخرة والدنيا ، الملاك والشيطان ، الجنة والنار ، الايمان والكفر ، الثواب والعقاب . وهو ما وضع فى الاخلاق القديمة وتصنيف الفلاسفة للفضائل والرذائل . كما يوجد التضاد فى الاوضاع الاجتماعية والسياسية والاقتصادية . فهناك الفقر والغنى ، العبد والسيد ، الثورة والثورة المضادة ، العامل وصاحب رأس المال ، التحرر والاستعمار ، التقدم والتخلف ، النهضة والسقوط ،

(٦٤٤) تناولت المقدمات النظرية ، الفصل الرابع ، نظرية الوجود ، هذا الموضوع دون أن تربطه بوضوح بالاساس العقلى لصفات الايجابية والسلبية . قال قدريّة البصرة ان الله لم يزل سميعا بصيرا على معنى أنه كان حيا لا آفة به تمنع من ادراك المسموع اذا وجد . وكذلك الجبائى وابنه ، الاصول ص ٩٦ — ٩٧ ، وعند اهل السنة وحتى العقائد المتأخرة يجب فى حقه كونه قادرا وضده كونه عاجزا ، وكونه مريدا وضده كونه كارها ، وكونه عالما وضده كونه جاهلا ، وكونه حيا وضده كونه ميتا ، وكونه سميعا بصيرا وضدها كونه أصم وكونه أعىى ، وكونه متكلم وضده كونه أبكم . الباجورى ص ٩ .

وهو التضاد الغالب في هذا العصر . وكل محاولة لالغاء التضاد هي محاولة للقضاء على مصدر الحركة في الحياة الانسانية وفي التاريخ . ولا يكون هذا الالغاء بأفكار الوسط والتوازن والمصالحة والتحالف والاتحاد والوحدة الا لصالح الوضع القائم خوفا من تطور الواقع تطورا طبيعيا لصالح الطرف الغائب المقهور .

وقد ظهر هذا البناء الشعوري في كل القضايا التي يعبر بها الانسان عن آماله وطموحاته أو عن فشله واحباطاته : وهي العبارات التي تأخذ في المجتمع المتدين معانى دينية بل وتكون علما هو علم الكلام أو علم العقائد . فلو قمنا بإحصاء شامل لكل ما قيل عن الله : وما صدر من عبارات وقضايا تجعل الله موضوعا في قضية أو مبتدأ في جملة فانها لا تتعدى نوعين من القضايا . الاولى قضايا ايجابية مثل الله موجود ، الله عالم ، الله قادر ، الله حي ، سواء كان المحمول من أوصاف الذات الست أو من الصفات السبع أو من الاسماء التسعة والتسعين ، وفي هذا النوع من القضايا يوصف الله بصفة في صيغة اثبات . والثاني قضايا سلبية مثل الله غير معدوم أو غير حادث أو غير فان أو ليس في محل أو مخالف للحوادث أو ليس اثنين أو ثلاثة اذا ما نفينا أضداد أوصاف الذات . أو أن الله ليس جاهلا ، وليس عاجزا ، وليس ميتا ، وليس أصما ، وليس أعمى ، وليس أبكما ، وليس خاضعا للاهواء اذا ما نفينا أضداد الصفات السبع . أو ليس ظالما ، وليس قاسيا ، وليس حربا ، وليس متهورا ، وليس صغيرا ، وليس ناسيا ، وليس بخيلا ... الخ اذا أخذنا أضداد أسماء الله التسعة والتسعين . في العبارات الاولى تثبت له صفات الكمال ، وفي العبارات الثانية ننفي عنه صفات النقص . ولا يوجد طريق ثالث كما هو معروف في الفكر الديني ، وهو طريق التمثيل . فالحديث عن الله بطريق القياس وضرب الامثال وشتى أنواع المجاز والاستعارة والكناية هي صور فنية ترجع في حقيقة الامر الى النوعين السابقين من القضايا ، القضايا الموجبة والقضايا السالبة ، القضايا المثبتة والقضايا المنفية . « فالله نور » مجاز ولكن الصياغة قضية موجبة . وكذلك « الله ليس ظالما » مجاز ولكن صياغتها قضية سالبة .

وقد عرف القدماء هذين النوعين من العبارات أو القضايا فيما يسمى بطريق التشبيه وطريق التنزيه . يثبت الطريق الاول لله صفات الكمال وينفى الطريق الثانى عن الله صفات النقص . الآيات الاولى آيات اثبات . والآيات الثانية آيات السلوب . وظلت التمرينات العقلية مستمرة على هذا النحو فى صياغة العبارات بهاتين العاطفتين ، عاطفة اثبات الكمال وعاطفة نفى النقص . وقد جمعتها الآية البليغة « لبس كمثله شئ وهو السميع البصير » . فالاولى سلبية واثناية ايجابية ، الاولى نافية والثانية مثبتة . ولما كان السلب اولا كان أساس الايجاب وسابقا عليه . فالشعور يبدأ نافيا وينتهى واضعا كما هو الحال فى الشهادتين « لا اله الا الله » . فالعبارة الاولى « لا اله الا الله » ، والثانية « لا اله الا الله » مثبتة . لقد أوجزت هذه الآية المشهورة طريقى السلب والايجاب على ما هو معروف فى تاريخ الفكر الدينى . فـ « ليس كمثله شئ » تعبير عن التنزيه الذى هو فى الحقيقة رغبة فى التعظيم والاجلال فى صياغة عقلية ، وهو ايضا معنى التعالى . كل صياغة للمؤله فانه يند عنها لانه أعلى وأعظم وأجل من اية صياغة بشرية . وهذا الطريق السلبي هو الاسلام عادة تجنباً لكل تشبيه او تجسيم ، وهو فى الحقيقة نفى لجميع الصفات الحسية التى يرمز اليها الشئ ، وهى الصفات التى يعتبرها الشعور نقصا وعيبا ، ولا تليق للتعبير عن العظمة والجلالة استقفاها الانسان من العالم ونفاها عن المؤله (٦٤٥) . والجزء الثانى « وهو السميع البصير » يشير الى الطريق الايجابى فى اثبات الصفات وهى مجموع المثل الانسانية التى عجز الانسان عن تحقيقها فاسقطها الى أعلى على المؤله وتأملها اعجاباً ثم عبدها وقدمها تشخيصاً . فالصفات كلها سواء كانت ايجابية او سلبية ، صفات نفس أو صفات فعل هى اسقاطات من الشعور تدل على موقف الذات أو موقف الجماعة . فالولاية والعداوة تدلان على موقف انسانى خالص يتحدد فيه الشعور بعاطفتى المحبة والكراهية او يتحدد فيه الشعور الجماعى بالنسبة للجماعات الاخرى فيقسمها الى جماعة

(٦٤٥) « ليس كمثله شئ وهو السميع البصير » ، الفقه ص ١٨٤ ، كل ما خطر بالبال وتصور بالوهم فغير مشبه له ، مقالات ج ١ ، ص ٢١٦ .

مؤمنة وأخرى كافرة أو الى دار اسلام ودار حرب . ثم يسقط هذا البناء النفسى كله على المؤله الشخص . وغالبا ما يكون ذلك لمصلحة الفرد أو الجماعة . فالمؤله الشخص يوالىها ويعادى سواها . يخلق الانسان جزءا من ذاته ، ويؤلهه أى انه يخلق المؤله على صورته ومثاله : فهو يؤله أحلامه ورغباته ثم يشخصها ويعبدها . فالمعبود دليل على العجز ، والمقدس قرينة على عدم القدرة . القادر لا يعبد ولا يقدر بل يعمل ويحقق خطته وإهدافه . فان عجز تسربت طاقته بتحقيق ذاتى خالص ، فيتصور خطته وأهدافه وأمانيه وقد تحققت بالفعل . والتحقق بالفعل فى نطاق الذات وبالخيال هو التشخيص . ففتحول العبادة الى معبود ، والفعل الى مفعول ، وتنشأ الذات التى تستقبل بعد ذلك بسهولة عديدا من الصفات ، وتكون مشجبا يسهل عليه تعليق باقى الامانى الانسانية التى لم تتحقق . وتصبح الذات الالهية صورة للانسان الكامل . قد يكون التعبير من الصوفية ولكنه فى الحقيقة يصدق أيضا على ما انتهى اليه القدماء فى التوحيد . فان اختيار باقية من الصفات المطلقة ووضعها معا فى صورة معبود تشير الى أن الانسان انما يؤله نفسه بعد أن دفع نفسه الى حد الاطلاق . فالذات الالهية هى الذات الانسانية فى اكمل صورها (٦٤٦) .

والسؤال الآن : هل نشأت صفات الكمال من قلب النقص أو نشأت صفات النقص من وجود الكمال بالعقل الانسانى كبناء له ؟ بصرف النظر عن علاقة العلة بالمعلول أو التحليل النفسى لنشأة الانكار فانه سواء فى اثبات الصفات أو فى نفيها يقوم الشعور بعدة عمليات ابتداء من الواقع

(٦٤٦) انظر عبد انكريم الجبلى : الانسان الكامل بالرغم من أن العنوان غير المضمون . وترجىء الحديث عنه بالتفصيل الى الجزء الثالث من القسم الاول من « التراث والتجديد » ، موقفنا من التراث القديم بعنوان « من الفناء الى البقاء » محاولة لاعادة بناء علوم التصوف . وعلى ذلك تكون محاولة اقبال عن الذاتية « خودى » ان هى الا محاولة لاستعادة الصورة الكاملة للانسان التى أعارها القدماء الى الله أو القوها عليه . بل ان هناك اشتراكا فى اللفظ بين « خودا » الذى يشير الى الذات الالهية وبين « خودى » الذى يشير الى الذات الانسانية . فهو نفس اللفظ الذى سلبه الانسان عن ذاته كى يضيف به الشخص المؤله .

الحس الى تكوين القضايا . فالمعنى هنا يعنى وصف عمليات الشعور ، وكيف تتكون القضية . فلا يوجد معنى مستقل عن كيفية التكوين . منطق القضايا منطق تكوينى وليس منطقاً سورياً (٦٤٧) .

(١) القضايا الموجبة . فى القضايا الموجبة يقوم الشعور بعدة

عمليات متتالية . أولا اثبات المثل العليا الانسانية كلها ووضعها فى عبارة . ثانيا ، خلق الذات الشخص كمثجب تعلق عليها هذه المثل كأعز ما لدى الانسان ومخلوق منه . ثالثا ، تعليق الصفات على هذا المثجب أو استقاطها على الذات فتصبح صفات لها . هذه هى العمليات أو الخطوات الثلاث الرئيسية وراء تكوين القضايا . وهناك عمليات أخرى تفصيلية تحدث فى الشعور وعلاقته بالاموضع النفسى الاجتماعية تظهر أيضا فى تكوين القضايا ، كل على حدة على النحو الآتى :

١ — الله عالم . تعنى أن الانسان يود أن يكون عالما ، فالعلم أحد المثل الانسانية ، ومن منا لا يود أن يكون عالما ويريد أن يكون جاهلا ؟ ولما كان الانسان لا يستطيع تحقيق هذا الهدف وهو العلم فى حياته نظرا لانه جاهل أو نصف متعلم فانه لا يستطيع أن يكون عالما على الاطلاق . ومع ذلك لا يتخلى الانسان عن الرغبة فى العلم كمثل أعلى مطلق أو كغاية قصوى أو كهدف أسمى فيثبته نظرا كموضوع مثالى أى أنه يتحقق تحققاً سورياً فارغاً من غير مضمون فيصبح العلم ذاتاً وموضوعاً فى آن واحد ، هدفاً مشخفاً . وفى هذا النزوع نحو الغاية تتشخص ذات الانسان وتتجذر وتثبت لغياب حركة التحقق منها حتى تتضخم وتصبح ذاتاً مطلقاً فيتحول الوعى بالذات الى وعى مطلق . وفى حالة وصف هذا الذات الشخص ، وهو الذات المثالية المتعالية فان الانسان لا يجد أمامه الا الاهداف السامية والغاية القصوى التى

(٦٤٧) كان يمكن استعمال أسلوب الشخص المتكلم المفرد تعبيرا عن التحليل النفسى للقضايا ولكننى آثرت استعمال الشخص الثالث الغائب ابتعاداً عن التجارب الذاتية الصرفة وإثارة لوصف الموضوع المستقل .

تشخصت من قبل فيصفها بها ، يصف أعلى ما لديه بأعز ما لديه .
يصف ذاته بمثله ، ونفسه بغاياته . وسرعان ما تجد الصفات مشجبا
لها في الذات . ومن ثم يقول الانسان الله عالم . فمعنى الله عالم لا
يأتى من تحليل اللغة والانتقال من اللفظ الى المعنى الى الامام بل من
تحليل الشعور والانتقال من المعنى الى اللفظ الى ألوراء . فمدالة
القضية فيها قبل تكوينها وليس بعد التكوين . فإله هو الوعى بالذات ،
والعلم مثله الأعلى . ولكن الظروف الاجتماعية التى يعيشها الانسان
تجعل الوعى بالذات مختربا ، والمثل الأعلى لا يتحقق فيتشخص كلاهما
ويتأله بعيدا عن الذات وخارج العالم فيؤله الانسان ذاته المفترية ويقس
صفاته ومثله التى لم تتحقق ، ويصفها بأعز أمانيه حرصا عليها
وتمسكا بذكرها حنينا اليها ومناجاة لها . فإذا ما تغيرت الظروف ،
واسترد الانسان وعيه بذاته وقضى على أغترابه وحقق مثله الأعلى
فى العلم فإنه يكون متعلما لا جاهلا ويقضى على الامية فى حياته وحياة
أهته وهى ليست فقط الجهل بالقراءة والكتابة بل أيضا الامية الثقافية
والحضارية والمدنية . حينئذ لا يطلق عبارة « الله عالم » بل يقول
« أنا عالم » ومجتمعى مجتمع علم ، وحياتى يسودها العلم ، وتقوم
على أساس العلم . ولما كانت هذه الظروف لا تتغير من تلقاء نفسها
بل بفعل الافراد والجماعات ، بحركة الطلائع وثورة الجماهير فان
المبارات والقضايا والاحكام عن « الله » تكون مشروطة بمداى احدث
هذا التعبير . فالاولوية هنا للتوحيد العملى على التوحيد النظرى (٦٤٨) .

(٦٤٨) يمكن تحليل باقى الصفات كلها بنفس الطريقة . ويمكن أحيانا
اختصار مراحل التكوين فى مرحلتين أو ثلاث . كما يمكن تفصيلها وتتبع
تكوينها البطيء وكيفية تحولها من تجربة معاشة الى قضية منطقية .
ويستطيع كل فرد أن يقوم بهذا التحليل النفسى المنطقى للقضايا . قد
تختلف الافراد فيما بينها بالنسبة الى الطول أو القصر فى تتبع المراحل
أو السطحية والعمق فى الاحساس بالمعنى وأدراك البعد الداخلى للقضايا
فى الشعور . ولقد أثرننا اجراء أكبر قدر ممكن من التحليلات لوصاف
الذات وصفاتها ايجابا وسلبا حتى يشعر القارئ بمعانيها دون الاكتفاء
بواحدة وأدراك الباقي بالقياس .

٢ — الله قادر . وتعنى أن الانسان يود أن يكون قادرا ، فالقدرة مثله الاعلى ، وهدفه الاسمى ، وغايته القصوى . ولكنه لا يستطيع نظرا للموانع العديدة والظروف الاجتماعية التى يعيشها والمواقف التى يجد نفسه فيها ، فالقدرة لها حدود من طبيعتها أو خارجها . ومع ذلك فالانسان لا يتخلى عن القدرة كهدف أعلى وكامل بعيد ، فيتحول الهدف إلى حلم ، والغاية إلى شئ . ولما كان الانسان يعيش مغتربا فى العالم فانه يقتطع جزءا من وعيه بالذات ويجعله وعيا مطلقا فى حركة فارغة نحو الامام المسدود أى نحو الاعلى المفتوح ، وعيا فارغا من الوعى ، وعيا خارجيا مطلقا يغرق الانسان والعالم فيه . ولما أراد الانسان الحديث عن هذا الوعى المطلق ووصفه ومناجاته فانه لم يجد فى جعبته الا مثله العليا . فوصف أعز ما لديه بأعلى ما لديه ، وقدم للضيف العزيز افضل ما لديه من باقات الزهور وأطباق الطعام ، فوصف نفسه بنفسه ، وتحدث عن وعيه بصفاته وقال « الله قادر » . فاذا هما تغيرت الظروف وأصبح الانسان قادرا بالفعل على تحقيق مثله الاعلى وقضى على ظروف العجز وموانع القدرة فان القدرة تصبح واقعا ملموسا ، عيانا مشاهدا ، وتتوقف عن أن تكون حلما . وفى نفس الوقت يسترد الانسان ذاته المغترب ، ويعود الوعى المطلق من خارج العالم إلى وعى بالذات داخل العالم . وبعث أن كان الوعى منفلقا على نفسه يغوص فى عواطف الاجلال والتعظيم والتأليه فانه يصبح وعيا بالذات وعيا بالعلم ووعيا بالآخرين . ومن ثم لا يحتاج الانسان إلى وصفه لانه مشاهد بالعيان ، تجربة حية مباشرة . ولكن الذى يغير ظروف العجز إلى ظروف القدرة هى الذات نفسها فى حركتها الواعية وقدرتها على فك هذا الحصار ، ابتداء من نقاء الطلائع وتجنيد الجماهير ، ومن ثم يصبح المجتمع كله قادرا وبالتالي لا يقولن أحد « الله قادر » .

٣ — الله حى . وتعنى أن الانسان يريد أن يكون حيا وأن يحافظ على حياته لانه يتنفس ويشعر . فالحياة الكاملة مثله الاعلى ، وهدفه الاسمى ، وغايته القصوى . وما أكثر ما قرأ عن الحياة ورأى فنا يعظم الحياة ، وما أكثر ما ينفلج لشعار « الفن للحياة » أو « الحياة للحياة » . ولكن الانسان ميت بالفعل ، لا غذاء ولا كساء ولا مأوى . لا يتنفس الا التراب ، ولا يتحرك الا بحساب ، ولا يشعر بشئ أو يشعر

ويخفى شعوره . ولدى أديبائنا الشبان تظهر تجارب الموت والغم والقرف والعدم والضيق . ويقارن الانسان شعبه الميت بالشعوب المجاورة الحية فيحزن ويغتم ويزداد موتا على موت . بل كثيرا ما يتمنى الموت وهناء القبر ، فالموت سكون وهدوء وطمانينة حتى أصبحت الحضارة كلها حضارة الموت لا ترى الحياة الا بعد الموت . ومع ذلك لا يريد الانسان أن يتخلى عن الحياة كمثل أعلى لم يتحقق ، ويظل محافظا عليه فيتجسد ويتحجر ويتجدد ويتحول الى حياة وكفن ، الى كنز دفن يحرس عليه ، يحزن على ضياعه ، ويتغنى بلحظاته . ولما كان الانسان ذاتا مغتربا في العالم ، لا وجود له ولا بقاء ، فانه يقطع عن ذاته ذاتا أخرى يضع فيها وعيه بالذات ويجد فيها بديلا عن العالم الضائع ، وطريقا آخر للحوار بعد غياب كل الآخرين ، ويقذف به خارج العالم فتصبح الذات المطلق بفعل حركتها الخاوية ، من الذات الى الذات ، فارغا من غير مضمون ، موضوعا للتأني ، وكيانا للاجلال والتعظيم . فاذا ما أراد الانسان أن يتكلم ويعبر فانه يصف هذا الذات ويناجيه ويتصل به ويتعبده ويسأله ليجيب ، ويدعو له ليستجيب ، فلا يجد في جمعبته الا صفاته وكنزه الثمين ، الحياة المحفوظة ، فيصف الذات بأنه حي ، يصف أعلى ما لديه بأعز ما لديه ، يصف نفسه بنفسه ، ويضع محموله على موضوعه ، وخبره على مبتدئه ويقول « الله حي » . فاذا ما تغيرت الظروف ، وعاد الى الحياة ، وحافظ عليها ، وتمتع بها ، وعشقها ، وأصبح حيا ، ونزع عنه الكفن ، وزاح عنه رداء الموت ، تتحقق الحياة بالفعل ، ولا تعود مثلا أعلى ، تمنيا وحلما . وفي نفس الوقت يسترد ذاته المغترب ويعي ذاته الفرد ، فالشعور مستقل عن واقعه وان كان فيه . الوعي الفردي قوامه الحرية وان كتبت وأخدت . وفي هذه الحالة لا يحتاج الانسان الى وصفها بل يحققها بالفعل . والذي يقضى على الاعتبار ويحول الانسان من الكلام الى الفعل ، من العبارة الى الشيء ، من المفهوم الى الماصدق ، من اطلاق الوصف الى تحقيقه في الموصوف هي قدرة الذات الواعية على تجنيد الجماهير ، وتغيير الواقع ، والاصرار على الحياة ، ورفض الموت والخنوع .

{ - الله سميع . وتعني أن الانسان يود أن يسمع وأن يدرك ما حوله وأن يعي ما يسمع . يسمع القول ، ويدرك الصوت ، ويحدث

١- بعد السمع الإدراك وبعد الحس الفهم . ولكنه أحيانا لا يسمع ولا يدرك أو يسمع ويمنع نفسه من الإدراك أو يدرك ويجعل نفسه غير فاهم ابثارا للسلامة وإملا في النجاة . ومع ذلك يظل الوعي المدرك من خلال السمع مثلا أعلى له . ويظل كل من يسمع القول ويدركه بالنسبة له أملا لا يتخلى عنه أو حلما يراوده بالرغم من استحالة ذلك في الواقع . ولما كان الإنسان يعيش مغتربا في العالم ، وعيه بالذات مشغول خارجا عنه ومجسدا فيه ، فإن الشوق ينازعه اليه ، والحنين يتجه نحوه ، وتظهر ضرورة المناجاة ، فإذا ما أراد وصفه والحديث اليه ومناجاته والابتهاال اليه لاحقا بالوحدة بين الذات المسلوقة والذات المشخصة ، بين الذات الفارغة في الداخل والذات الحسية في الخارج فإنه يصف أعلى ما لديه بأعز ما لديه ، يصف ذاته المسلوقة بحلمه المجهض ويقول « الله سميع » . مبالغة في وصف السمع . فإذا ما تغيرت الظروف وأصبح الإنسان يسمع الأشياء ويدرك ما حوله ، يثري القول ، وتهزه الكلمة ، يتحقق الهدف من السمع ويصبح سامعا ومدركا . وفي نفس الوقت يسترد ذاته المغتربة ، يرد إلى جسده قلبه المنزوع منه ، ويعيد إلى بدنه رأسه المفصول عنه . يعي ذاته ، ويتحول الوعي بالذات إلى وعي بالعالم ، ويصبح سامعا . حينئذ لا يقول « الله سميع » . فتتحقق الشيء يمنع من المبالغة والنطق به وكأن الكلام غياب للشيء ، والنطق به تعويض عن غيابه . ولما كانت الظروف لا تتغير إلا بفعل الجماهير ، وبقيادة طليعتها الواعية كانت حرية الوعي الفردي نقطة البداية لتحويل الوعي بالذات إلى وعي بالتاريخ .

٢- الله بصير . وتعني نشأة وتكويننا أن الإنسان يود أن يكون بصيرا ، ويريد المحافظة على بصره ورؤيته للعالم . والبصر إدراك ، والإدراك وعي بما يحيط به وفهم له . البصر شهادة على الواقع ، ورؤية لأحداث العصر وإدراك لها . ولكن يحدث أحيانا أن يكون الإنسان غير مبصر ، لا يسمح له بالشهادة ، ويمنع من الرؤية . فيبسر مفض العينين كما سار من قبل مطرق الأنين ، شاهدا لا يرى شيئا . حماية للنفس ، وإثارا للسلامة ، وبغية للنجاة ، حفاظا على لقمة العيش وتربية الأولاد . ومع ذلك فإنه لا يستطيع أن يتخلى عن نمونجه ومثله الأعلى في الشعور الرائي والذات المبصر . وتظل الشهادة مكتومة

في صدره ، وهو أضعف الإيمان ، وتظل النظرة مقلوبة الى الداخل ، محفوظة في الذاكرة ، تنتظر وقت الاعلان كما تنتظر وقت الحساب . ولما كانت الذات مغترية عن العالم ، مقطوعة نصفين ، نصف ميت يتحرك عليه في صورة جسد ، ونصف حي يعيشه يطلقه ويشبهه وينظر اليه بعيدا عن العالم وخارجا عن محيطه ، غطاء لكل شيء وستارا عليه ، ولما أراد أن يناجيه ويحدثه ويجعله طرفا محاورا بعد أن عز المحاورون فلا يجد أمامه إلا أن يصف أعلى مآلديه بأعز مآلديه ، أن يصف ذاته بمخزونه النفسى من الشهادة فيقول « الله بصير » . فإذا ماتت الظروف ، وأصبحت الرؤية ممكنة ، والشهادة واجبة ، رأى بعد أن سمع ، وفتحت العينان كما تطرقت الآذان ، وشهد على عصره ، وأصبح شاهدا عليه وربما شهيدا له . وبالتالي يسترد صفاته الى ذاته بعد نسبها الى وعيه المطلق خارجا عنه . وفي نفس الوقت يسترد ذاته المغترية ، ويعود به الى العالم ، ويحقق الوحدة في شخصه ، وتصبح ذاته وأعية فردية تتصف بصفات العلم والقدرة والحياة كما تتصف بصفات السمع والبصر . والذي يغير الظروف هو هذا الوعى ذاته بأن يصبح بؤرة للوعى التاريخى المتمثل في حركة الجماهير وقدرته على الاتحاد به ومعرفة مساره ومراحله . فهو وعى حر ومستقل يستطيع أن يستل نفسه من اطار الحتمية التاريخية ، وباجتماع الحرية والضرورة يتحرك التاريخ .

٦ - الله متكلم . وتعنى أن الانسان يود أن يكون متكلماً ، يحافظ على كلماته ، ويحرص على النطق بها . فكما يسمع ويصبر فإنه يتكلم . النطق تعبير عن الوعى . وإبلاغ لضمون الإدراك ، وإيصال له للآخرين . ولكن الانسان في عالم يكتنفه الصمت ، ويعمه الخرس ، يضع كل انسان فيه يديه على أذنيه وعلى عينيه وفوق شفثيه وشعاره « لا اسمع ، لا أبصر ، لا أتكلم » ، أو « ممنوع من السفر ، ممنوع من الكلام » ، مسلوب الحرية ، حرية التعبير وحرية القول . وان تكلم فإنه يحدث نفسه أو يهمس في آذان الاصدقاء ويسر الى الجيران أو ينطلق الحديث في حجرات النوم أو كتابة في دورات المياه خوفا من العيون والآذان . فإذا ما تحدث علنا فإنه لا يتحدث الا نفاقا وتلقا دون قول كلمة أو صدى . ومع ذلك لا يستطيع أن يتخلى عن الكلام كمثل أعلى وكرغبة دفينية يتهناها ، وهدف أسمى يسعى اليه ليكون صادقا مع النفس ،

مطلقا لطاقتاه ، ممارسة لحرية القول . يظل الكلام حبيسا في الصدر ، كلاما ضامرا يتحدث به الى نفسه ، فهو المتكلم والسامع ، المبلغ والمبلغ اليه ، الرسول والمرسل اليه . ولما كان الوعي بالذات قد قذفه الانسان خارجا عنه وشخصه في الكون عاش غريبا في العالم بلا وعى بالذات أو بالعالم ، عاش متأملا لذاته خارجها دون ادراك أو وعى لاي مضمون لها . ولما أراد الحديث مع نفسه ومناجاة وعيه المشخص خارجا عنه فانه يصنفه ويتصوره بأعلى ما لديه ، بمثله الاعلى المكتوم في الصدر وهو الكلام فيقول « الله متكلم » . فاذا ما تغيرت الظروف ، وقضى على الاغتراب ، واسترد الانسان وعيه بذاته ، وحقق الوحدة في داخله ، يتحول الوعي المطلق بالذات الى وعى بالذات وبالعالم ، ويسترد الوعي بالذات صفته السلوية المعارة الى الآخر ويصبح متكلما . فيفتح الانسان فمه ، وتحل عقدة لسانه ، ويتفوه بالكلام ويعيرون الكلام . يجهر بالصوت ، يسمعه القاصي والداني . يتوجه بالذات ، ويصبح هو المتكلم . يتحقق مثله الاعلى في محيطه ، يسمع صوته وينتبه الناس . والذي يغير الظروف هو مقدار الوعي بالذات ، والقدرة على قيادة أمة ، وتجنيد الجماهير ، وان يتقابل الوعي الفردي بالوعي التاريخي حتى تتحد حرية الوعي بحتمية التاريخ .

٧. — الله يريد . وتعنى أن الانسان يريد ويبغى ويتوق ، ويريد حرا بمحض ارادته . فالارادة تعبير عن الذات وازدهار للوجود وتحقيق له . ولما كان الانسان يعيش في عالم قهر وتسلط يبحو ارادته ، ويردها الى نفسه فتظل حبيسة في داخله ، مطلوبة بين جناته ، ويصبح الانسان عاجزا عن فعل شيء ، وجوده غير محقق ، ورغباته غير مشبعة ، وطاقتاه حبيسة . ومع ذلك فان الانسان لا يتخلى عن مثله الاعلى ، ولا يتنازل عن حرية ارادته فيتكلم عليها ، ويحافظ على امكاناتها ففتحول الى موضوع متعال غير متحقق . ولما كان الانسان مغتربا في العالم فيتحول وعيه بذاته ، وعلى غير وعى منه ، الى وعى مطلق يرى فيه نفسه الضائعة ويثبت فيه وجوده المغترب ، يعيش له وبه ، يخلقه مع انه خالقه ، ويفنيه مع انه باق عليه . ولما كان يريد محادثته ومناجاته ، وسؤاله ودعائه ، ووصفه وتصوره ، فانه يصفه بمثله الاعلى المكتوم الحبيس ، من كنوزه النفسية الدفينة ، افراجا عنها واستعمالا لها. وكنوع

من التحقق اللغوي الكلامي لها فيقول « الله يريد » . فإذا ما تغيرت الظروف ، وسقطت نظم القهر والتسلط ، وانطلقت ارادة الانسان الحرة من عقالها ، وتحقق مثله الاعلى فأصبح مريدا فاعلا ، يزدهر وجوده ، وتتأكد حياته ، وتنتشر ذاته ، ويسترد وعيه المسلوب المشخص خارجا الوقت يعى الانسان ذاته ، ويسترد وعيه المسلوب المشخص خارجا عنه المتحجر فوقه ، ويصبح مريدا كما أصبح سامعا بصيرا متكلم . فبصيح الانسان في نهاية المطاف عالما قادرا حيا ، سميعا بصيرا متكلم مريدا . ويصبح وعيه بذاته هو الوعي المطلق ، متحققا في التاريخ . يسير على قدمين ، ومحمولا على جسد ، يهز العروش والتيجان ، ويسقط أنظمة الجهل والعجز والموت ، ويقضى على نظم الكبت والتسلط والسيطرة . ولما كانت الظروف لا تتغير الا بتفاعل الوعي الفردي مع الوعي التاريخي فان تحرر الوعي الفردي أولا يحرك حماسة التاريخ ، ويرجع الشعوب الى مسارها الطبيعي حتى تأخذ مصيرها بيدها فتكتب التاريخ وتسطر حروفه .

اذن عبارات : الله عالم ، الله قادر ، الله حي ، الله سميع ، الله بصير ، الله متكلم ، الله يريد انما تعكس مجتمعا جاهلا عاجزا ميتا لا يسمع ولا يبصر ولا يتكلم ، مسلوب الارادة . وبالتالي يكشف الفكر الديني الذي يجعل الله موضوعا في قضايا من هذا النوع عن الظروف الاجتماعية والسياسية التي يعيشها المجتمع الذي تطلق فيه امثال هذه القضايا . فאלله كموضوع في قضية خير مشجب لاماني البشر ، وأصقل مرآة تعكس احلامهم واحباطاتهم . علم الكلام اذن تعبير عن عجز الافراد والشعوب عن أخذ مصائرهم بيديهم والدفاع عن حقوقها بأنفسهم ، حقوقها في العلم والارادة والحياة ، وحقوقها في السمع والبصر والكلام والارادة ، وتعبير عن أوضاع الجهل والعجز والموت والصمم والعمى والبكم والهوى . علم الكلام يكشف اذن عن وضعين ، وضع قائم ووضع قادم ، اقرار بواقع ، رؤية مستقبلية . علم الكلام خير كاشف عن وجود الانسان بين الحقيقة والوهم ، بين الواقع والاسطورة ، وخير معبر عن الانسان في تجاربه في الحياة ، النجاح والفشل ، اليأس والامل ، النصر والهزيمة ، التقدم والتخلف ، النهضة والانحيار .

ويمكن تحليل أوصاف الذات الست بنفس الطريقة عندما نقول : الله وجود ، الله قديم باق ، الله مخالف للحوادث ، الله قائم بالنفس ليس في محل ، الله واحد (٦٤٩) . فقضايا الذات انها نشأت وتكونت بنفس المنطق الشعوري التي نشأت به وتكونت قضايا الصفات ، وخضعت لنفس العمليات الشعورية التي تكن وراء تكوين القضايا فهنا .

١ - الله موجود . تعنى أن الانسان موجود ولكن وجوده ضائع . ومع ذلك فانه لا يتخلى عن وجوده كمثل أعلى . وإذا أراد وصف وجوده الشخص خارجا عنه نظرا لاغترابه في العالم فانه يصفه بأعز ما لديه فيقول الله موجود . فإذا ما تغيرت الظروف ويكون موجودا بالفعل فان مثله الأعلى يتحقق ويصبح موجودا . عندما يقضى على اغترابه يصبح موجودا في العالم وليس خارج العالم ، موجودا حقيقة لا وهما ، واقعا لا خيالا ، حسا لا افتراضا . يسترد الانسان وصفه الاول وهو الموجود ويصبح الانسان موجودا ولا يشعر الانسان حينئذ بحاجة الى استنباط وجود الله من الفكر اذا ما وجد الانسان بالفعل . ولا تتغير الظروف الا بوجوده كفرد وبوجود الجماهير كجماعة . بالتالى تتحقق حرية الفرد في حتمية التاريخ .

٢ - الله قديم . تعنى أن الانسان قديم ، له جذوره التاريخية وراثته السابق وحياته الماضية من خلال الآباء والأجداد ، ممتد في الزمان . ولكن في الواقع يصبح الانسان مقطوع الصلة ، مجتث الجذور ، تابعا مقلدا . ولما كان الانسان لا يتخلى عن صفة القديم كقيمة ومثل أعلى كما يبدو ذلك في الامثال العامة فانه يؤله الصفة التي لم تتحقق . ولما كان يعيش مغتربا في العالم يخلق ذاتا مطلقة من ذاته ثم يريد أن يصفها فيصفها بأعز ما لديه وهو القديم ويقول « الله قديم » . فإذا ما تغيرت الظروف وتحققت الاصاله في الوجود ، واكتشف جذوره في

(٦٤٩) أنظر الفصل الخامس . الوعي الخالص (الذات) . وقد تمها بتحليل أوصاف الذات الست على وجه العموم دون الدخول في التفاصيل ووصف كل عمليات الشعور وراء تكوين القضايا .

التراث تتحقق صفة القدم في حياته . فاذا ما استرد ذاته وقضى على الاغتراب من الصفة، تتحقق في الذات وتعود اليها . ويتم ذلك بفضل الوعي انذاتي للوعي التاريخي من خلال تجنيد الجواهر وحركتها فيه .

٣ — الله باق . تعنى أن الانسان يود البقاء ، وأن يظل في القلوب ، حياً في ذكريات الناس ، يريد أن يتجاوز الزمان ، ويتغلب على الفناء ، وأن يستمر في الوجود . ولكنه يعيش في ظرف يفرز فيه الفناء ، ولا يبغى له البقاء ، لانه يتنكر لوجوده ، ولا يعترف به . يضعه في السجون ويدعوه الى الهجرة ، ويحدد نسله ، وعدم الانسان بالنسبة له افضل من وجوده . ولما كان الانسان بعيش مغتربا في العالم قذف بنفسه خارج نفسه في ذات مشخصة يتعدها واحتياج الى مخاطبتها ووصفها فانه يصنفها بحلمه الذي لم يتحقق ، وهو البقاء فيقول « الله باق » . فاذا ما تغيرت الظروف وأصبح في الدنيا خالداً ، وبقي في اذهان الناس حياً في شعور الجواهر ، واسترد ذاته بعد وعيه بانذات فان صفة البقاء تتحقق فيه بتحقيق ذاته . وبتم ذلك في الوعي الفردي كإرصاص للوعي الاجتماعي .

٤ — الله مخالف للحوادث . يعنى أن الانسان يود ألا يكون شبيها بالاشياء ، وأن يكون فرداً ليس كمثله شيء ، متفرداً ، لا يتكرر . ولكن ظروف العصر تجعله يعيش في عالم الارقام ، كل فرد رقم ، وتتكرر الارقام ، وتنفذ الهويات ، فاصبح الانسان شبيها بالاشياء . ومع ذلك تظل الرغبة في التفرد لديه حلماً لم يتحقق ، وأمنية يصبو اليها ، وهذا أعلى يسعى اليه قدر الامكان . ولما كان الانسان مغتربا في العالم يعيش خارجه ، أخذاً من ذاته جوهرها ولبها ذاتاً أخرى يشخصها احتاج للحديث عنها ومناجاتها ووصفها وتعدها فلا يجد الا حلمه الذي لم يتحقق ومثله الاعلى فيقول « الل مخالف للحوادث » . فاذا ما تغيرت الظروف وتحقق مثله الاعلى بالفعل فانه يسترد وصفه ويحققه ويصبح فرداً . وعندما يقضى على اغترابه ويسترد ذاته من خارج العالم الى داخل نفسه فانه يصنفها بوصفه وهي المخالفة للحوادث . وهذا يتم بجهد الانسان وفعله وبوعيه وارادته حتى يستطيع بعد ذلك أن يعطى مثلاً الآخرين ، يلتفون حوله ، ويتجنّدون باسمه ، ويحذون حذوه .

٥ - القيام بالنفس . ويعنى أن الانسان يود أن يكون قائما بنفسه ، لا فى محل ، وان كان يعيش فى مكان ، يستمد وجوده من ذاته ، مستقلا عن المكان ، لا يعتمد فى وجوده على غيره . ولما كان الانسان يعيش فى عصر يجعله باستمرار فى محل ، فى سجن أو دار أو شارع أو هيئة فانه يكون معتمدا فى وجوده على غيره ، ويكون له محل وسكن وعنوان وعقد ايجار . ولما كان الانسان لا يستطيع أن يحقق حلمه فانه لا يتخلى عنه ويظل حلما يراوده ومثلا أعلى يصبو اليه . ولما كان الانسان يعيش مغتربا عن العالم يتعدى ذاته فى غيره ، فى ذات مشخصة خارجة عنه ، ويريد أن يصفها ويحادثها ويناجيها ويتعبد لها تعويضا عن فقدان ذاته فانه يصفها بأعز ما لديه بحلمه المفقود وهو القيام بالنفس . فاذا ما تحقق الحلم وأصبح قائما بالنفس بالفعل ، معتمدا فى وجوده على ذاته فانه يسترد الوصف من غيره ويرجعه الى نفسه . وفى نفس الوقت يقضى على اغترابه ، ويسترد الوعى المطلق خارجة الى داخل ذاته فيعى بذاته وبالعالم ، ويصف ذاته بصفة الشرعية فيكون قائما بالنفس بالفعل ولا يطلق حكما لغويا على غيره . العبارة تعويض عن الشيء ، والكلام بديل الوجود . وهذا لا يتحقق الا بالوعى الضرورى أولا مبلورا للوعى الاجتماعى فى حركة التاريخ .

٦ - الله واحد . تعنى أن الانسان يود أن يكون واحدا ، فردا ، ذا شخصية واحدة ، رؤيته واحدة ، وسلوكه واحد . ولكن الواقع أن الانسان يعيش فى عصر النفاق حيث يبطن الناس غير ما يظهرون ، ويظهرون ما لا يبطنون ، يقولون ما لا يفعلون ، ويفعلون ما لا يقولون ، عصر الازدواجية والتلق والمداينة والتلون . ومع ذلك فان الانسان لا يتخلى عن الوجدانية كمثل أعلى له قد يتحقق فى يوم ما ، يحافظ عليه ، كامنا فى نفسه . ولما كان يعيش مغتربا فى العالم ، يعيش فى نظام لم يختره ولم يستشره أحد فيه فان وعيه بذاته يتحجر خارجا عنه ويتشخص فوقه ، يجله ويعظمه حتى يؤلهه ويتعبد له . ولما أراد وصفه ومحادثته فقد وصفه بأعز ما لديه ، بحلمه الذى لم يتحقق فيقول « الله واحد » . فاذا ما تغيرت الظروف ، وتحقق الحلم وأصبح الانسان واحدا بلا منافذ تتسرب من خلالها طاقاته ، وأصبح مجتمعه واحدا بلا طبقات ، بلا غنى أو فقر ، بلا عظيم أو حقير ، بلا قاهر ولا مقهور تتحقق الصفة ، وتتحول الى واقع

حى معاش . هنا يسترد ذاته المغترية ويصبح من جديد واعيا بذاته
فمرد لها وصفها المقتصب . وهذا لا يتحقق بطبيعة الحال الا بالكمال
شرطى الوعى بالذات والوعى بالتاريخ .

ويمكن تحليل الاسماء بنفس الطريقة . فما ظنه الانسان على انه
« أسماء الله الحسنى » من احصاها فقد دخل « الجنة » هى فى حقيقة
الامر مثل الانسان العليا النظرية من علم وخبرة وشهادة وحكمة او
العليا من عدل وقسط ، وما يفيقه من رحمه ولطف وود ويكرم . ولما كانت
هذه المثل بعيدة المثال لم يحققها الانسان بعد فى حياته فانه مع ذلك
لا يتخلى عنها ويظل ينظر اليها كبقاة زهر يتغنى بها ويتعبد بها كالكوكب
الساطعة والنجوم المضيئة فى ظلمة الليل ابهيم . فاذا ما تحققت الحكمة
والعلم والرحمة والعدل والقسط والود واللطف والحلم فى حياته تتحول
الاسماء الى حالات شعورية وأوضاع اجتماعية . وعندما يستمد الانسان
ذاته المفقودة المدفوعة خارجه ، والمقدوفة أعلاه ، يسترد لها أسماءها
فيصبح الانسان رحيمًا ودودًا عفواً غفورا شكورا حليما ... الخ .
واحصاؤها هنا لا يعنى عددها الحسابى بل تحققها فى حياته العملية
وتشبهه بها ، وتمثلها وتحويلها الى سلوك وأبنية اجتماعية حتى يصبح
المثال واقعا ، والوحى طبيعة ، والله عالما . والجنة هنا لا تعنى الجنة
الموعودة خارج الارض بل تعنى تحقيق المثل العليا فى حياته وبالتالي
يتحول عالمه الى نظام مثالى ، الى أرض موعودة جديدة ، الى دنيا
تتحقق فيها الآخرة . عندئذ يصبح « ملكوت السموات » قريب ، ويتحقق
الوعد ، ويرث الارض العباد الصالحون ، وتتحقق الخلافة ، وتؤدى
الامانة ، ويقابل فعل الخلق من الله بفعل الإبداع من الانسان . فاذا كان
الخلق يعنى انقسام المثل عن الواقع فان تمثل الاوصاف والصفات
والاسماء كأبنية نفسية واجتماعية تعنى وحدة الواقع فى المثل ، وبالتالي
ينتهى الزمان ، ويتحقق التاريخ .

(ب) القضايا السالبة : وهى القضايا التى يكون الله فيها أيضا

موضوعا ولكن يكون المحمول منغيا ، فالنقى للمحمول وليس للموضوع ،
مثل الله ليس جاهلا ، الله ليس عاجزا ، الله ليس ميتا ... الخ . وهى
تعنى أيضا فى نشأتها وتكوينها نفس ما تعنيه القضايا الموجبة ولكن على

نحو مضاد وعن طريق القلب . قد يكون النفي بحرف « لا » مثل لا في مكان أو بالحرف « ليس » مثل ليس بجاهل أو بكلمة « غير » أو بأداة الاستثناء مثل « الا الله » أو بأية أداة نفي أخرى . وفي هذه الحالة يقوم الشعور أيضا بعدة عمليات رئيسية على شكل خطوات لا شعورية تكون قواعد في المنهج اللاشعوري . أولا الحكم بأن صفات الانسان كالموت والانفعال والمعاناة والاهواء ... الخ صفات . نقص في حين أنها مكونات الانسان ولبنيته النفسية والاجتماعية المتغيرة . ثانيا ، اسقاط صفات النقص هذه على المؤله المشخص القابع في الكمال ثم نفيا عنها ، وهو موقف يقوم على اتهام الذات بكل صفات النقص ثم التخلي عنها وعدم تغييرها من أجل نفياها بالكامل أي أنه موقف يقوم على تعذيب الذات وتبرئة الغير .

وتفصيلا لهاتين الخطوتين الرئيسيتين يقوم الشعور بتطبيقها على خطوات أدق . أولا ، الاعتراف بالموقف الانساني والاحساس الواقعي به على عكس القضايا الموجبة التي كان فيها الاحساس بالمثل غالبا . هذا اعتراف بأن الموقف الانساني موقف طبيعي به الجهل والعجز والموت والصمم والبكم والعمى والانفعال ، وينتابه العدم والحدوث والفناء والشيئية والمحل والكثرة ، وتعتريه القسوة والعبودية والدنس والحرب والكفر والذل والانتقام والعقاب والصفار والقساوة والجحود والنسيان والاهمال والشح والفظاظة والظلم والبطلان ... الخ الى آخر مضادات الاسماء . بالتالي فان الموقف الانساني الطبيعي هذا موقف شرعي لانه اقرار بواقع . ثانيا ، الحكم على هذا الموقف الانساني في شتى جوانبه بأنه نقص وعيب يجب التبرؤ منه والتنكر له ونفيه . وهذا هو الخطأ اللاشعوري . فالموقف الانساني بطبيعته أقرب الى الجهل منه الى العلم ، وإلى العجز منه الى القدرة ، وإلى الظلم منه الى العدل . وان عظمة الانسان لتتجلى في القدرة على التحول من طرف الى آخر بفعل الارادة الحرة وبإحراك العقل المستقل . وذلك هو التحدي ، وتلك هي الرسالة . مما يظن أنه نقص هو في الحقيقة كمال أو شرط كمال . وما يحكم عليه أنه عيب هو في الحقيقة شرف أو طريق الشرف . فمن عظمة الانسان أنه يموت ليخلد ، ويمرض ليصح ، ويعجز حتى يقدر ، ومن ثم الانتقال من الواقع الى المثال . ثالثا ، تشخيص الوعي بالذات خارج العالم وتحجيره وتجميده وتثبيته خارج الانسان ثم أجلاله وتعظيمه وتاليه وتعبده

حتى تصب الحياة كلها فيه في النهاية ويفقد الإنسان حياته ووجوده بعد أن فقد وعيه بالذات . وهى نفس المرحلة في القضايا الموجبة واستعملها كمشجب تعلق عليه الصفات . رابعا ، اسقاط كل الصفات التى حكم عليها الإنسان بأنها عيب ونقص مثل الجهل والعجز والموت واطلاقها عليه ، ورؤيته من خلالها وكأن الإنسان يريد التخلص منها فيقذفها خارجا كما قذف وعيه من قبل خارجا . خامسا ، يسارع الإنسان بنفى صفات النقص والعيب بعد اسقاطها على الذات الإشخص حتى يبرأها من هذه الاتهامات التى ألحقها على نفسه ويتحمل المسؤولية وحده وحتى يظهر ذاته المشخص ووعيه المغترب ، طوق النجاة له وسبيل الخلاص فيقول « الله ليس جاهلا » ، « الله ليس عاجزا » ، الله ليس ميتا ... الخ . سادسا ، فاذاما رجع الإنسان الى الاعتراف بالموقف الانساني وعدم ادانته ثم عمل على تحويل الجهل الى علم ، والعجز الى قدرة ، والموت الى حياة لم يعد يشعر بالعيب من الاساس ، من جهل وعجز وموت بل يفخر بعلمه وقدرته وحياته . وهذا الرجوع لا يتم الا عن طريق استرداد الإنسان لوعيه الذاتى ، فيعود الذات المشخص داخل الوعى بالذات وهذا لا يتم الا بالوعى الفردى من داخل الوعى الجماعى .

وتطبيقا لهذه الخطوات العامة أو التفصيلية يمكن تحليل تكوين الفضاءات السالبة على النحو الآتى :

١ — الله ليس جاهلا . تعنى أن من مكونات الموقف الانساني الجهل . فالإنسان قد يكون جاهلا وقد يكون عالما . والتحدى أمامه هو الانتقال من الجهل الى العلم . ثم يحكم الإنسان على الجهل بأنه عيب ونقص وهو حكم شرعى يدل على اتجاه الإنسان وميله الى العلم . ولما كان الإنسان مغتربا في العالم ، قاذفا بوعيه بذاته خارجه ثم أراد أن يحدث نفسه الخارجية وأن يصفها فأسقط صفة الجهل عليه . ولكنه سرعان ما ينفيها مبرئا أعز ما لديه من أسوأ ما لديه من نقص وعيب فيقول « الله ليس جاهلا » . وفي الوقت الذى يقضى فيه الإنسان على جهله ويصبح عالما ، ويسترد وعيه بذاته الى داخله فانه في هذه الحالة لا يترأى له نقصه ولا يسقطه على شيء ولا ينفيه ولا يقول « الله ليس جاهلا » بل يتحدث عن مظهر نقص آخر أو أن يصف الله بأعز ما لديه

حينئذ وهو العلم ان لم يكن قد تحقق كلية ويقول « الله عالم » . ولكن يظل حكي النفسى هو الاقوى لان العلم فى حالة التحقق ولو النسبى ليس باعز ما لدى الانسان . لانه حصل عليه بالفعل أو فى الطريق اليه . والانسان يود وصف ذاته بحلمه وأمنيته التى لم تتحقق .

٢ — الله ليس عاجزا . تعنى أن الانسان يعيش فى عالم يشعر فيه بالعجز وبأنه غير قادر على تحقيق كل ما يصبو اليه . ثم يحكم لا شعوريا بأن العجز آفة ويأتى عدم القدرة نقص وعيب لابد من التخلص منه . ولما كان الانسان يعيش مغتربا مشخضا وعيه بذاته خارجا عنه وأراد أن يتوحد مع نفسه من خلال مناجاتها والحديث معها ووصفها فانه يسقط صفة العجز عليه وسرعان ما يراها منها . فالانسان لا يصف أعز ما لديه بأسوأ ما لديه وهو العجز . واذا ما استرد الانسان وعيه بنفسه وبالعالم واستطاع أن يقضى على عجزه وأن يصبح قادرا فانه لن ينفى عن الله عجزه بل ينفى عنه احد مظاهر النقص الاخرى التى لم يتخلص منها بعد . ولا بصفه بأنه قادر اما لان القدرة قد تحققت بالفعل أو لان النفس اقوى من الاثبات ، ودفع التهمة والشبه أكثر تنزيها من الثناء والمدح .

٣ — الله ليس ميتا ، تعنى أن الانسان يرى الموت نقص وفناء فينزعه من الموت ، ويخشى منه ، ويدفعه عنه ، ثم يخكم على الموت بأنه أحد مظاهر النقص مهما أله الموتى أو عبد الاموات أو حفظهم أو بنى لهم المقابر العظام وخذل آثارهم . ولما كان الانسان يعيش مغتربا فى عالمه يرى وعيه بذاته بعيدا عنه ، متحجرا ، بعيدا عن شرور البشر وآثامهم ، وأراد أن يحادثه ويناجيه ويصفه فانه سرعان ما يسقط عليه ولو توهمها ثم يسارع بنفيه فلا يجوز أن يصف أعز ما لديه بأسوأ ما لديه وهو الموت فيقول « الله ليس ميتا » فاذا ما استرد وعيه بذاته داخل العالم ، وجعل الموت مظهرا من مظاهر الكمال ، فالانسان لا يخلق ولا يبدع ولا يخذ نفسه الا لانه ميت . والانسان الذى لا يموت لا يصبح الخلود لديه مقصدا ولا للزمن قيمة ولا للعواطف الانسانية دلالة . ثم يبحث الانسان اذا ما عاد اليه اغترابه عن مظهر آخر من مظاهر النقص ليسقطه ثم ينفيه .

٤ — الله ليس أصما ، فالإنسان إذا ما كان أصما فإنه يصبح ناقصا في احساسه . الصمم نقص اذ أنه لا يسمع الاصوات ، ويكون الإنسان الاصم غير قادر على الحديث والاستجابة وغير قادر على سماع الوحي . ولما كان الإنسان يعيش مغتربا في عالمه قاذما بوعيه خارجه ويريد الارتباط به عن طريق الحديث والحوار ويتغنى فيه فإنه سرعان ما يسقط عليه الآفة ثم ينفيها في نفس لحظة الاسقاط ، فلا يصف الإنسان كنه ذاته بعيوبه وآفاته . فإذا ما استرد الإنسان وعيه بذاته في العالم وإذا ما قضى على الصمم الحسى أو المعنوى فإن النقص يصبح كمالا ولا يقول الإنسان حينئذ « الله ليس أصما » .

٥ — الله ليس أعمى . وتعنى أن الإنسان يعتبر العمى عيبا ونقصا سواء الجسمى العضوى أو العمى الإرادى . ولما كان الإنسان يعيش مغتربا في العالم نازعا روحه خارجه فإنه سرعان إذا ما أراد محادثتها ومناجاتها فإنه يسقط عليها عيوبه ثم يبرؤها منها كما يضخى الحبيب بنفسه من أجل محبوه ويجعل نفسه ناقص المحاذ والمحبوب كامل الاوصاف . فإذا ما عاد الإنسان الى وعيه بذاته وبالعالم وقضى على عماه المعنوى ورأى وأبصر فإنه لا يسقط على الله العمى بل يسقط عليه عيبا آخر لم يتخلص منه بعد .

٦ — الله ليس أبكما . تعنى أن الإنسان في حياته يعيش أبكما أحرس اللسان عضويا واجتماعيا لا اراديا واراديا . وهو يعلم أن البكم العضوى إذا كان عيبا فإن البكم الاجتماعى امتهان . ولما كانت ذاته مغتربة عن العالم مقذوفا بها خارجه يود استردادها بالكلام والحديث معها ووصفها فإنه يسقط من نفسه صفاته . فإذا ما وجدها عيوباً فإنه سرعان ما ينفيها ويقول « الله ليس أبكما » . فإذا ما تخلص الإنسان من خرسه الاجتماعى وتكلم فإن صفة النقص تغيب عن شعوره فلا يسقطها على وعيه المقذوف خارجه ، ويسقط عليه اما عيبا آخر لم يقض عليه بعد أو صفة ايجابية حققها بجهد مع خطر المشاركة أو لم يحققها بعد وتظل مثلاً أعلى لديه .

٧ — الله ليس ناقصا . تعنى أن الإنسان ناقص خاضع للاهواء

والانفعالات وأنه يدرك أن هذه مظاهر نقص سرعان ما يكتشف العقل حدودها وأخطاء أحكامها . ولما كان الإنسان يعيش مغترباً في العالم قائماً بوعيه بالذات خارج العالم فإنه يود استعادته بالكلام فيضطر إلى وصفه فيسقط عليه من صفاته التي هي عيوب مثل النقص . وسرعان ما يدرك ذلك فينفى عنه ويقول « الله ليس ناقصاً » لما كان النقص ضد الكمال الذي به يمتنع عليه كل العيوب والآفات وفي مقدمتها الإهواء والانفعالات . فإذا ما استطاع الإنسان القضاء على عيوبه وأصبح كاملاً عاقلاً غير خاضع للبلبل والهوى فإنه يسقط على الله كمالاته دون عيوبه . ويكون السؤال حينئذ : هل يكمل الإنسان أم يظل جاهلاً عاجزاً ميتاً أصماً أعمى أخرس ناقصاً ؟ طالما أن الكمال غاية قصوى يظل الإنسان ناقصاً ، وبالتالي يظل الحديث عن الله في قضايا سلبية مستمراً ولن يتوقف إلا بتوقف مظاهر النقص الإنساني .

ويمكن بالمثل تحليل قضايا سلبية أخرى تستخدم فيها أوصاف الذات الست بعد قلبها إلى أضدادها ثم نفيها كمحاولات بنفس الطريقة على النحو الآتي :

١ — الله ليس معدوماً . تعنى أن الإنسان يشعر بأنه عدم وبأنه وجد من عدم ويعود إلى عدم وأن وجوده عدم نظراً لأنه يمرض ويموت . وهذه كلها مظاهر نقص ، آفات وعيوب . ولما كان الإنسان يعيش مغترباً في العالم ، يقتطع جوهره ولبه ويقذف به خارجه ثم يحاول بعد ذلك استرداده واستيعابه بالكلام بعد أن طرده بالفعل فيحادثه ويناجيه ويصفه . ويسقط عليه مظاهر عدمه . ولكن سرعان ما يفيق فينفى عنها ويقول « الله ليس معدوماً » . وفي اللحظة التي يصبح فيها وجود الإنسان ثابتاً مقررًا قائماً على وجود وليس على عدم أو التي يصبح فيها عدم مظهر كمال للإنسان لأنه يكون دافعاً على الوجود والبقاء فإن هذا الوصف لن يسقط ولن ينفى .

٢ — الله ليس حادثاً . تعنى أن الإنسان حادث ، تجري عليه الحوادث ، وتعرض له نوائب الدهر ، ويتعرض لنوازل الزمان . يمرض ويصح ، يحزن ويفرح ، يفشل وينجح ، وهى كلها مظاهر نقص يتبرأ

منها . ولما كان الانسان مغتربا في العالم فاصلا وعيه بالذات عنه ومجهدا اياه خارجه ثم عاشقا اياه متعبدا له ، وأراد أن ينجيه فيحادثه وبصفه فيسقط عليه صفاته . وسرعان ما يكتشف عيوبها فينفيها في التو واللحظة ويقول « الله ليس حادثا » . وفي الوقت الذي تنتفي فيه عيوبه ويستطيع مقاومة الحوادث والقضاء على مظاهره فانه لن ينفيها بعد اسقاطها على نفسه المطلق ويعتبرها من كمالاته التي يثبتها له .

٣ — الله ليس فانيا . وتعنى أن الانسان في هذه الدنيا فان ، وأنه يموت ، وأن عمره محدود في الزمان ، وبأن لكل أجل كتاب . ولما كان الموت نقصا والفناء عيبا فانه ينزعج منه . ولما كان الانسان يعيش مغتربا في مجتمعه فاقدا وعيه بذاته ، قاذفا به خارج العالم وفي نفس الوقت يحن اليه ، ويتقرب منه ، ويرغب في محادثته ومناجاته فيصفه ويضطر الى أن يصفه بما لديه من أوصاف فيسقط عليه صفات النقص مثل الفناء . وسرعان ما يدرك الامر فينفيها عنه ويقول « الله ليس فانيا » . وفي الوقت الذي لا يكون فيه الفناء مظهر نقص بل مظهر كمال فان الانسان لن يصف نفسه بأنه ليس فانيا . بالرغم من أن الانسان فان الا أنه قادر على البقاء بعمله وفكره وبالتالي لن يسقط عيبه الكامل على نفسه المطلق .

٤ — الله ليس مشابهها للحوادث . تعنى أن الانسان مشابه للحوادث . فهو ترى وجسم ، جوهر وعرض ، له طول وعرض ، يتحرك ويسكن ، وهي كلها مظاهر نقص . ولما كان الانسان يعيش مغتربا بوعيه خارج العالم محجرا اياه بعيدا عنه وأراد أن يحادثه وينجيه فيصفه بما لديه وهو المشابهة للحوادث . ولكنه سرعان ما يكتشف أنه لا يستطيع أن يصف وعيه ، وهو أغلى ما لديه ، بحدوثه ونقصه ، وهو أسوأ ما لديه فينفيه ويقول « الله ليس مشابهها للحوادث » . وفي الوقت الذي يصطبغ فيه الحوادث مظهرًا من مظاهر الكمال فالانسان يتحرك ويسكن ، ويصح ويمرض ولكنه يحمل أمانة ورسالة قابرا على تحقيقها فانه لن ينفي الحوادث عن الله .

(م ٤٢ — التوحيد)

٥ — الله ليس في محل . تعنى أن الانسان في هذا العالم موجود باستمرار في محل أى في مكان وزمان ، محدود الحركة والانتشار . والمحل نقص لان الرؤية فيه محدودة . ولما كان الانسان مغتربا في العالم قاذفا بوعيه بذاته خارج العالم في دائرة ضوء مركزة ويريد أن يصفها ويتغنى بجمالها فلا يجد أمامه الا أن ينفى عنها مظاهر نقصه وعييه ويقول « الله ليس في محل » . وفي الوقت الذى يقدر فيه الانسان على أن يتجاوز حدود المكان وأن يتجاوز الرؤية المحددة فانه لن ينفى عن الله صفة النقص هذه .

٦ — الله ليس متعددا . وهذا يعنى أن الانسان متعدد الجوانب والقوى وأنه متكرر . فهناك بشر عديدون ، أقوام وأجناس ، وهى كلها من مظاهر التشييت والتشردم والحرب والصدام والتقاتل والصراع . ولما كان الانسان يعيش مغتربا في العالم ، قاذفا بوعيه خارجا عنه ، متحجرا جامدا متقوقعا ، وأراد أن يتصل به وأن ينجيه ويسأله ويصفه فينفي عنه مظاهر نقصه وعييه ، وهو التعدد والتكاثر فيقول « الله ليس متعددا » . وفي الوقت الذى يصبح فيه التعدد ميزة والتكرار فضيلة من خلال وجهات النظر المتعددة المتحاورة فانه لن ينفى عن الله حينئذ صفة التعدد هذه .

ويمكن تحليل القضايا التى تستخدم فيها أسماء الله التسعة والتسعون بعد قلبها الى اضدادها ونفيها كمحاولات بنفس الطريقة ولو أنها لا تأتى الا في قضايا موجبة . ولكن لما كان السلب هو الاصل ، فانه يمكن تحويلها الى قضايا سالبة . فمثلا الله رحيم تعنى أن الله ليس قاسيا ، وأنه ملك تعنى أنه ليس مملوكا ، وأنه قدوس تعنى أنه ليس مدنسا ، وأنه سلام تعنى أنه ليس حربا ، وأنه مؤمن تعنى أنه ليس كافرا ، وأنه مهين تعنى أنه ليس مهيننا عليه ، وأنه عزيز تعنى أنه ليس ذليلا ، وأنه غفار تعنى أنه ليس منتقما ، وأنه قهار تعنى أنه ليس مقهورا ، وأنه خالق تعنى أنه ليس مخلوقا ، وأنه حكيم تعنى أنه ليس محكوما عليه ، وأنه عدل تعنى أنه ليس ظالما ، وأنه لطيف تعنى أنه ليس غظا ، وأنه شكور تعنى أنه ليس جاحدا ، وأنه على تعنى أنه ليس دنيا ، وأنه عظيم تعنى أنه ليس حقيرا ، وأنه كبير تعنى أنه ليس صغيرا ، وأنه

حفيظ تعنى أنه ليس ناسيا ، وأنه كريم تعنى أنه ليس شحا ، وأنه رقيب تعنى أنه ليس غافلا ، وأنه واسع تعنى أنه ليس ضيقا ، وأنه حكيم تعنى أنه ليس متهورا ، وأنه ودود تعنى أنه ليس معاديا ، وأنه الحق تعنى أنه ليس باطلا ، وأنه القوى تعنى أنه ليس ضعيفا ، وأنه الصمد تعنى أنه ليس أجوفا ، وأنه الجامع تعنى أنه ليس المفرق ، وأنه قتي تعنى أنه ليس فقيرا ، وأنه النور تعنى أنه ليس ظلما ، وأنه الهادى تعنى أنه ليس مضلا ، وأنه بديع تعنى أنه ليس مجديا أو مقلدا . الخ (٦٥٠).

كل هذه الاسماء المطلوبة مظاهر نقص مثل القسوة والعبودية والدنس والكفر والذل والانتقام والقهر والظلم والفظاظة والجحود والدنية والحقارة والصغار والنسيان والشح والغفلة والضيق والتهور والعداوة والبطلان والضعف والتفرق والفقر والظلام والضلال والجذب أو التقليد . الخ . ينفىها الانسان بعد أن يلصقها بوعيه بالذات المغترب خارج العالم . وفي الوقت الذى يقدر فيه الانسان على أن يبرىء نفسه من مظاهر النقص هذه ويصبح كاملا رحيمًا ملكا سلاما مؤمنا مهيمنا عزيزا غفارا خالقا حاكما عدلا لطيفا شكورا عليا عظيما كبيرا حفيظا كريما رقيبا واسعا حكيما ودودا حقا قويا صمدا جامعا غنيا نورا هاديا بديعا . الخ فانه لن ينفى عن الله أضدادها وهى صفات نقصه بعد أن توارت ولم تعد حية فى شعوره ، يتبرا منها ويبرىء منها وعيه بذاته المدفوع خارجا عنه . لذلك كان موقف الصوفية اصدق بجعل هذه الاسماء الحسنى مثلا عليا. يتشبه بها الصوفى حتى يحولها الى صفاته الخاصة ، ويكون التصوف هو التشبه بصفات الله أو اسقاط صفات الخلق والتشبه بصفات الحق . وتكون غايته تحقيق الانسان الكامل أى اسقاط الصفات الانسية والتطلى بالصفات الالهية . ويبقى الخلاف : هل يتم ذلك بالوهم والخيال أم فى الواقع الفعلى ؟ هل يتم ذلك بالعاطفة والوجدان أم بالادراك العقلى لظواهر العالم ؟ هل تحققها الامراد أم الجماعات ؟ هل يتحقق

(٦٥٠) عند العطوى يعنى جاهل ليس عالما ، وعاجز ليس قادرا ، وموات ليس حيا ، مقالات ج ٢ ، ص ٨٧ .

ذلك في لحظة الاتحاد أم في التاريخ ؟ وهل يتم ذلك في سبيل الفناء أم من أجل البقاء (٦٥١) .

٥ — خاتمة ، التوحيد العلمى :

توحيد الذات والصفات اذن ليس توحيدا عن طريق اطلاق قضايا موجبة مثل « الله عالم » أو سالبة « الله ليس جاهلا » بل هو توحيد عملى عن طريق تحقيق الاوصاف الستة ، والصفات السبع ، والاسماء التسعة والتسعين في حياة الانسان الفردية والاجتماعية . فاذا ما تحققت هذه الصفات بالفعل فلن تدخل كمحولات في قضايا خبرية أو انشائية يكون « الله » فيها موضوعا لان الله هو وعى الانسان بذاته مدفوعا خارج العالم بعيدا عن الانسان منفصلا عنه متجرا جامدا مهما حاول الانسان معاودة الاتصال به عن طريق الصلاة والعبادة والشعائر (الفقه) أو عن طريق الابتهاال والدعاء والمناجاة (التصوف) أو عن طريق التأمل والنظر والحكمة (الفلسفة) . وقد فرق الفقهاء قديما بين التوحيد النظرى وهو توحيد الذات والصفات وبين التوحيد العلمى وهو تحقيق الصفات في حياة الافراد والجماعات (٦٥٢) .

وقد تنبعت احدى الحركات الاصلاحية الحديثة الى التوحيد العلمى ، وجعلت همها اعادة بناء التوحيد الذى هو « حق الله على العبيد » وليس

(٦٥١) هذا هو موضوع الجزء الثالث «من الفناء الى البقاء» من القسم الاول من « التراث والتجديد » . موقفنا من التراث القديم .

(٦٥٢) يعلق رشيد رضا على رسالة التوحيد مذكرا محمد عبده بالتوحيد العلمى قائلا « فات الاستاذ الامام ان يصرح بتوحيد العبادة وهو ان يعبد الله وحده ولا يعبد غيره بدعاه ولا بغير ذلك مما يتقرب به المشركون الى ما عبدوا معه من الصالحين والاصنام المذكرة بهم وغير ذلك كالنذور والقرايين تذبح بأسمائهم أو عند معابدهم . وهذا اتوحيد . هو الذى كان أول ما يدعو اليه كل رسول قومه بقوله « اعبدوا الله ما لكم من اله غيره » ، الرسالة ص ٤ ، ويفرق ابن القيم والمدرسة السلفية بوجه عام بين التوحيد النظرى والتوحيد العلمى .

الذى هو « حق العبيد على الله » أى أن الله ما زال هو المركز والغاية ،
والبؤرة والقصد . فإذا كان حق الله على العبيد هو تحقيق الرسالة
والدعوة المبلغة وهو كون الانسان خليفة الله فى الأرض فإن حق العبيد
على الله هو حقهم فى استرداد وعيمهم المتحجر خارجا عنهم وامانتهم على
الرسالة وتحقيقها فى العالم . علاقة الانسان بالله علاقة حق متبادل .
فإذا كان القدماء وبعض المصلحين المحدثين قد ركزوا على حق الله على
الانسان فإن موقفنا الحالى يحتم علينا بيان حق الانسان على الله خاصة
فى هذا العصر الذى ضاعت فيه حقوق الانسان وما زالت تضيق (٦٥٣) .
كان التوحيد النظرى قديما فى خطر نظرا للالتقاء الحضارى والتشابك
العقائدى بين الاديان والمذاهب والمجاورة بين الملل والنحل . ولكن
التوحيد العملى كان سائرا مؤثرا فعلا محركا ومتصرا . ولكن فى هذا
العصر ، والتوحيد النظرى فى امان ، بصرف النظر عن الغزو الثقافى ومظاهر
التفريب . ولكن التوحيد العملى فى خطر ، فى موقف وسكون ، وتحول
الى توحيد فارغ بعد أن ضاعت الأرض من جوفه ، وهزمت الامة ،
وانهارت الدولة (٦٥٤) .

وقد تم التركيز فى الحركات الاصلاحية الحديثة على نقد الشرك
العملى وليس على تحليل الشرك النظرى أى نقد استعمال الرقى والتمائم
وكل مظاهر التوسط بين الانسان والله من الاموات والاحياء ، من الانس
« والجن » من أجل التأثير على العالم (٦٥٥) . فالعمل ، والعمل وحده

(٦٥٣) « التوحيد الذى هو حق الله على العبيد ، معرفة حق الله
علينا ، معرفة حق العباد عليه اذا أدوا حقه » ، الكتاب ص ٣ .

(٦٥٤) أنظر التراث والتجديد ، موقفنا من التراث القديم ، ص ١٥٩ -
١٦٠ ، وأيضا الفصل الاول ، هل علم الكلام علم ، وأيضا الفصل الخامس ،
الوعى الخالص أو الذات ، ثامنا ، الوحدانية ، ٤ - عملية التوحيد .

(٦٥٥) يذكر محمد بن عبد الوهاب أن ترك الرقية والكى من تحقيق
التوحيد ، وتعليق الخيط والودع والرقى والتمائم والتبرك بالشجر والحجر
ونحوهما والاستعاذة بالخلق كل ذلك شرك ، وكذلك أنواع السحر من

هو المؤثر في العالم ، ويقوم على العلم بالاسباب لا على الاعمال الرمزية التي يسقطها الشعور الجاهل على الواقع . فالاول فعل والثاني لا فعل . ولا استثناء في العمل القائم على العلم بالاسباب . حتى ولو تراكمت الشواهد على حدوث وقائع معينة فان ذلك لا يعنى وقوعها « بالعين والحجة » بل لاسباب طبيعية ماثلنا نجهلها حتى الآن . ويتقدم العلوم والمعارف واستقرار قوانين الطبيعة يمكن معرفتها . ولا تعنى الاسباب الاسباب المادية وحدها بل يمكن ان تكون نفسية كالايحاء والتأثير والتوجيه . ولكن في عصر يغلب عليه التركيز على العوامل النفسية فان المصلحة العامة تقتضى عزل الموقف والتركيز على الاسباب المادية وحدها حتى ولو ادى ذلك الى قصور في النظرة العلمية . فمصلحة الجاهل وتربيتها ثقافيا اولى من المعادلة العلمية المتزنة لمجتمع مستقر ومتقدم وعلمى . الشرك هو قطع الصلة بين الاسباب والمسببات بتمايم ورقى وتبرك بشجرة او حجرة او استعانة بمخلوق او استعمال لسحر او استعانة وتعوذ بشيء . لا تأتى المعرفة الا من العقل وتصدق في الشعور . لذلك كانت كل معارف الكهان والتي تقوم على الطيرة والنشرة والتنجيم معارف خاطئة من حيث النهج والقصد وان صدق بعضها من حيث النتائج بطريق المصادفة المحضة . والقصد في الفعل شرط لصحته . واذا كانت صحة الفعل في قصده الا ان كماله في تحقيقه واكتماله . فاذا وقع الرياء في العمل فانه يبطله . واذا كان القصد هو الدنيا المباشرة فانه قد يبطل شرعية الفعل اما اذا كانت النتيجة تحقيق عالم أفضل فتثبت شرعية الفعل . وهذا هو جمع بين التصوف والاصول ، فمقد ركز التصوف على نقاء الباعث ونسى النتيجة وهو ما اكمله الاصول .

—
 عيافة وطرق وطيرة من الجبت ، والتنجيم والتفت في العقد والتميمة ، وكذلك التطير وما يشمله من العدوى والهامة والصفى والفأل والنذر والذبح لغير الله . ومن مظاهر الشرك أيضا الغلو في الصالحين وتحويل قبورهم أوثانا . ومنها طاعة العلماء والامراء في تحريم ما أحل الله أو تحليل ما حرمه ، أى قبول النظم السياسية والاشعرية وهو معنى اتخاذ الناس لهم أربابا من دون الله ، الكتاب ص ٨ — ٢٦ ، ص ٦٤ — ٧٥ ، ص ٨٠ ، ص ١١٩ — ١٢٣ .

يجد التوحيد العملى اذن محله فى العمل كنتيجة وفى الايمان كمقصد .
وبالتالى فموضوع التوحيد هو فى حقيقة الامر مقدمة لموضوع الايمان
والعمل (٦٥٦) . فالعمل هو العمل المخطط القائم على معرفة مسبقة او
معرفة حادثة اثناء الفعل ، والقائم على نقاء الباعث ووضوح الهدف .
فاذا استكمل الفعل شروطه ولم تحدث نتائجه فالندم باسترجاع الماضى
اتجاه سلبى . الاولى البحث عن اسباب الفشل بالفعل حتى يمكن اخذها
فى الاعتبار حين معاودة الفعل . اما الاكتفاء بتبنى اكمال النقص بالرجوع
الى الوراء وتخيل ميدان الفعل الماضى وقد اكتمل فذلك عجز وضعف (٦٥٧) .
وفى عالم يغيب عنه العدل ، ولا يحكمه قانون ، ولا يوجهه فكر ، يكون الاتكال
على الرحمة تأييدا لقوى الظلم والعدوان . لذلك فان عملية الخلق ليس
هو الخلق الفنى المجسم بل الخلق الابداعى مثل ذلك العروش واسقاط
التيجان وتغيير النظم الاجتماعية والسياسية كما فعل الموحدون الاوائل فى
ايوان كسرى وعرش الروم (٦٥٨) .

والايمان هو نقاء القصد واتفاقه مع القصد الكلى . « والله » يعنى
فى السلوك قوة الباعث ونقائه وشمول الهدف وعمومه ، وبذل الجهد
والطاقة ، والاستعداد للتضحية والشهادة . وأول عمل للانسان هو
فعل الشعور قبل الافعال الخارجية . فالتوحيد عمل الشعور ، وفعل
الشعور هو فعل الانسان بما هو انسان بصرف النظر عن انتماه الدينى .
العمل هو التوحيد الذى يقتضى فعله للشعور ، فعل نفى ورفض ، وفعل
اثبات وقبول ، رفض كل القوى الزائفة ، القوى اللاشرعية فى الطبيعة
مثل قوى الاستبداد والقهر ، قوى الجبر والطافوت واثبات قوى الطبيعة
الشرعية ، قوى الحرية والعمل والمساواة ، قوى التحرر والثورة .

(٦٥٦) انظر الباب الخامس «التاريخ المتعين» الفصل الحادى عشر ،
النظر والعمل .

(٦٥٧) وهذا هو معنى النهى الصريح عن قول « لو » لانما تفتح باب
الشيطان ، الكتاب ص ١٥٥

(٦٥٨) وهذه هى الحكمة فى النهى عن التصور او التسمى بقاضى القضاة
او ملك الاملاك واحترام اسماء الله وصفاته

الاول فعل « لا اله » والثاني فعل « الا الله » . ويسبقهما « اشهد » أى الشهادة على العصر وأحزانه ، ورؤية هزائمه ومصائبه ، وإدراك هزائمه وانهيأته . الشرك هو محو فعل الرفض والابقاء على فعل القبول . لكلا القوتين معا القوى اللاشرعية والقوى الشرعية . والاخلاص هى الواجهة الأخرى للرياء والنفاق . الاخلاص تحقيق لفعلى الشعور ، الرفض والقبول ، علنا وصراحة وعلى رؤوس الاشهاد وإمام الناس . ولما كان النفاق توجيها للشعور على مستويين كان شركا ، وذلك لفقدان الشعور وحدته وتخليه عن القيام بفعل الرفض ، وقبوله القوتين اللاشرعية والشرعية فى آن واحد . الشرك أيضا هى طاعة البشر الذين استحوذوا على قوى غير شرعية للتسلط على رقاب الناس والحكم فى مصائرهم . والتوحيد تخليص الشعور العاقل وتحرير له من كل ما يشده الى غير الفعل الحر فيصبح التوحيد اعلانا لاستقلال العقل وحرية الإرادة (٦٥٩) .

(٦٥٩) وهذا هو أيضا معنى إكمال النبوة . انظر الفصل التاسع عن النبوة .

فهرس الموضوعات

الباب الثاني

الانسان الكامل

الفصل الخامس

الوعى الخالص (الذات)

الوعى	صفحة
اولا : البراهين على وجود الوعى الخالص (الذات)	٥
١ — ماذا يعنى الوعى الخالص أو الذات ؟	٥
٢ — دليل الحدوث	٩
٣ — حدوث العالم	٣٢
٤ — دليل الجوهر الفرد	٤٣
٥ — دليل الامكان	٤٦
٦ — نقد الادلة	٥٤
٧ — هل يمكن العلم بالذات	٦٤
ثانيا : اوصاف الذات وصفاتها	٧٦
١ — تداخل الاوصاف والصفات	٧٨
٢ — تبادل الصدارة بين الاوصاف والصفات	٨٠
٣ — تصنيف الاوصاف والصفات	٨٤
٤ — احصاء الصفات	٨٦
ثالثا : الوجود	٩٧
١ — الوجود اول وصيف للذات	٩٧
٢ — ماهية الوجود	١٠٢
٣ — معنى الوجود	١٠٤

الموضوع	صفحة
رابعاً : القدم	١١٥
١ — القدم ثانی وصف للذات	١١٥
٢ — معنى القدم	١٢٠
خامساً : البقاء	١٢٣
١ — البقاء ثالث وصف للذات	١٢٣
٢ — معنى البقاء	١٣٧
سادساً : المخالفة للحوائث	١٤٣
١ — رابع وصف للذات	١٤٣
٢ — التالىة	١٤٧
(١) تالىة الاثمة	١٤٨
(ب) درجات التالىة وطرقه	٥٣
(ج) وظائف الاله الكونية	٥٦
٣ — الحلول والاتحاد	١٦٤
(١) الحلول فى الاثمة	١٦٤
(ب) الحلول فى الصوفية	١٧١
(ج) الاتحاد عند النصارى	١٧٤
٤ — التجسيم	١٧٧
(١) البدن	١٨١
(ب) الجسم	١٨٨
(ج) الجوهر	١٩٥
٥ — التشبيه	٢٠٠
(١) آيات الراس والوجه والعينين	٢٠٣
(ب) آيات اليد واليمين والاصبع	٢٠٩
(ج) آيات الجنب والساق والقدم	٢١٢

الموضوع	صفحة
(د) آيات النفس	٢١٤
(هـ) ايجابيات التشبيه	٢٢٠
(و) مخاطر التشبيه	٢٢١
٦ — التنزيه	٢٢٤
(ا) أدلة التنزيه	٢٢٤
(ب) ايجابيات التنزيه	٢٣١
(ج) سلبيات التنزيه	٢٣٤
سابعاً : القيام بالنفس	٢٣٩
١ — خامس وصف للذات	٢٣٩
٢ — الاستواء والعرش	٢٤٤
٣ — المكان والحركة	٢٥١
٤ — الرؤية	٢٥٩
(ا) هل يمكن اثبات الرؤية الموضوعية	٢٦٦
(ب) هل يمكن اثبات الرؤية الذاتية ؟	٢٧٨
(ج) نفي الرؤية الموضوعية	٢٨٩
ثامناً : الوجدانية	٣٠٤
١ — سادس وصف للذات	٣٠٤
٢ — نقد الثنوية	٣٠٨
٣ — دليل التمانع	٣١٧
٤ — عملية التوحيد	٣٢٤

الفصل السادس

الوعى المتعين (الصفات)

اولاً : احكام الصفات	٣٢٩
١ — مقدمة	٣٣٩

الموضوع	صفحة
٢ — الاثبات والنفي	٣٤٢
٣ — الزيادة والمساومة (الغيرية والهوية)	٣٥٨
٤ — هل الصفة حالة أو علة ؟	٣٧٣
٥ — القدم والحدوث	٣٨٤
٦ — هل الصفة تحول وصيرورة ؟	٤٠٠
(أ) صفة الذات وصفة الفعل	٤٠١
(ب) الصفة غير المشتركة والصفة المشتركة	٤٠٥
(ج) اثبات الصفة لحظة وجود المفعول	٤٠٤
(د) اثبات الصفة لحظة وجود الفاعل	٤٠٦
(هـ) نفي واثبات ، حدوث وقدم	٤٠٧
(و) لا نفي ولا اثبات ، لا قدم ولا حدوث	٤٠٧
(ز) التوقف عن الحكم والغاء المشكلة	٤٠٨
ثانياً : الصفات السبع	٤٠٩
١ — مقدمة ، السباعى : العلم ، القدرة ، الحياة ، السمع ،	
البصر ، الكلام ، الارادة	٤٠٩
(١) الثلاثى : العلم ، القدرة ، الحياة	٤١٨
(ب) الرباعى : السمع ، البصر ، الكلام ، الارادة	٤٢٤
٢ — العلم	٤٢٧
٣ — القدرة	٤٢٥
٤ — الحياة	٤٥١
٥ — السمع والبصر	٤٥٥
٦ — الكلام	٤٦٢
(١) الاثبات والنفي	٤٦٧
(ب) هل الكلام قديم ؟	٤٧١

الموضوع	صفحة
(ج) خلق القرآن	٤٨٨
(د) هل الكلام مخلوق وجسم وعرض ؟	٤٩٢
(هـ) مراحل الكلام	٤٩٦
(و) صيغ الكلام	٥١٧
٧ — الارادة	٥٢٢
ثالثا : الاسماء	٥٣
١ — مقدمة	٥٣٨
٢ — الاسم والتسمية والمسمى	٥٤١
٣ — القياس والاشتقاق	٥٤٤
٤ — تصنيف الاسماء	٥٥٣
٥ — تحليل المضمون	٥٥٩
(١) الاشكال اللغوية	٥٥٩
١ — الاسماء المفردة	٥٥٩
٢ — الاسماء المضافة	٥٥٩
٣ — الاسماء المشتقة من مصدر واحد	٥٦٠
(ب) الاشكال اللغوية في علاقاتها بالمعاني	٥٦٠
١ — الالفاظ المترادفة أو اتفاق المعاني	٥٦٠
٢ — الالفاظ المتضادة أو تقابل المعاني	٥٦١
٣ — الالفاظ الدالة على معنيين	٥٦١
(جـ) المعاني القصدية	٥٦١
١ — الوعي بالذات	٥٦٢
٢ — الوعي بالعالم	٥٧٣
٣ — الوعي بالانسان	٥٧٥
(١) العقل النظري	٥٧٥

الموضوع	صفحة
(ب) العقل العلى	٥٨٠
(ج) نظرية القيم أو ملكة الحكم	٥٨٦
رابعاً : الهيات أم انسانيات ؟	٦٠٠
١ — مقدمة : الحقيقة والمجاز	٦٠٠
٢ — العمليات الشعورية	٦٠٤
(١) العلم المطلوب	٦٠٥
(ب) من الكلام الى الشخص	٦٠٨
٣ — منطق الشعور	٦١٤
(١) منطق التصور	٦١٤
(ب) منطق التصديق	٦١٧
٤ — تكوين القضايا	٦٣٠
(١) القضايا الموجبة	٦٤٠
(ب) القضايا السالبة	٦٥١
٥ — خاتمة : التوحيد العلى	٦٦٠
مهرس الموضوعات	٦٦٥

«من العقيدة إلى الثورة» هي محاولة الأولى بعد المنفى في ألماتي للتوحيد والعدل في الفكر على الشار، و«رسالة التوحيد» للإمام محمد عبيد الله، و«التوحيد والتفكير الديني في الإسلام» للشيخ يوسف محمد أقبال، لإضافة ما علمه أهل الدين القديم وما على الظواهر الجديدة المسيحية والإسلامي كإله واحد، فربما لا تعجب الإسلاميات مما لها تأثير على هؤلاء المصلحات الدينية المصنفين: الجليلي، والقرطبي، والقرطبي، والقرطبي، والقرطبي، والقرطبي، وحتى يتحول التوحيد من مجرد عقيدة إلى عمل فليكن إلى إعادة عملية على العقيدة.

التي هي من أهم أهداف التنمية المستدامة، حيث تسعى إلى تحقيق التنمية الاقتصادية والاجتماعية والبيئية معاً، مع التركيز على الحد من الفقر وعدم المساواة، وتعزيز النمو الاقتصادي، وحماية البيئة، وتحقيق العدالة الاجتماعية.